LA VIE
NTELLECTUELLE

V. I. : Une communauté quitte l'Eglise.

D. DUBARLE : Culture et laïcité.

A. FRISCH : La grande peur du risque.

W. GRENZMANN : Littérature allemande de notre temps.

R. SCHWAB : Un nouveau Hugo.

LES SIGNES DU TEMPS

Un succès de tactique : Le ministère Edgar Faure.
Savants de tous pays unissez-vous.
M. Churchill ne parle pas américain.
La Libye entre les nations.
Pour assainir le Moyen-Orient.
Les tribulations de l'armée européenne.
Le problème tunisien reste entier.
Parlementaires ou techniciens.
Au Viet-Nam : habileté ou réalisme.
Azimuts.
Le maréchal de Lattre.

LES FACHEUX

LIVRES — THEATRE — CINEMA

DOCUMENT : Ecuménisme protestant.

VUE MENSUELLE

FÉVRIER 1952

ES ÉDITIONS DU CERF _ PARIS

SOMMAIRE

V. I. : Une communauté quitte l'Eglise... 1
D. DUBARLE : Culture et laïcité..... 5
A. FRISCH : La grande peur du risque..... 25
W. GRENZMANN : Littérature allemande de notre temps 46

LES SIGNES DU TEMPS

Un succès de tactique : Le ministère Edgar Faure (H. Muller). 68
Savants de tous pays unissez-vous (A. Gressin) 70
M. Churchill ne parle pas américain (B. Féron) 73
La Libye entre les nations (P. Rondot). 75
Pour assainir le Moyen-Orient (J. Nantet) 78
Les tribulations de l'armée européenne (A. Frisch) 81
Le problème tunisien reste entier (G. Luzy) 84
Parlementaires ou techniciens (J. Dumontier) 85
Au Viet-Nam : habileté ou réalisme (X.) 89
Azimuts (A.-Z. Serrand) 91

LES FACHEUX

Y a-t-il une manière chrétienne de conduire une locomotive ? (G. Desfaudés), 99. — Acception de personnes (F. Demenge), 102. — La salle à manger passe aux aveux : « Je suis bourgeoise » (A. Causse), 105. — Les brouillons de Montherlant ou le vase brisé (M. Chavardès), 107. — Littératures (G. Venaissin), 108.

PORTRAIT

X. de Virieu : Le maréchal de Lattre 110

ART — LETTRES — LIVRES

Un nouveau Hugo (R. Schwab) 113
Histoires d'amour (M. Chavardès). 120
Livres en vie (G. Venaissin) 123
Les classes moyennes en marche, de G. Lecordier (H. Rollet). 126
Comment lire l'Ancien Testament (L. W.) 127

THÉATRE

Chronique (H. Gouhier) 130

CINÉMA

Une révolution dans le cinéma et l'interprétation de la peinture (J.-L. Tallenay) 134

DOCUMENT

Ecuménisme protestant (T. Greenwood) 141

Une communauté quitte l'Eglise

Il faut bien en parler puisque la grande presse s'est emparée de ce douloureux incident. On connaît les faits : des chrétiens, devenus plus soucieux de ferveur religieuse que d'apostolat, groupés autour d'un jeune prêtre dont la maladie et les souffrances rendent plus rayonnante la flamme intérieure, ont rompu avec l'Église de Rome.

On n'entreprendra pas ici la critique du manifeste qui annonce cette rupture. Le catholique a mieux à faire; il éprouve la foi qui le rattache à l'Église de Rome, et cette foi est la même que celle par laquelle il adhère à Jésus-Christ. Car la foi va directement à Dieu et au Christ, qui sont Un, mais dans l'Église. *Sans doute l'Église, en sa plénitude, embrasse-t-elle les siècles et la totalité des saints, et c'est à cette Église éternelle que le chrétien est lié par son baptême; mais il ne l'est que parce qu'il s'est lié volontairement au troupeau qui continue sur terre et dans le temps l'Église fondée par le Christ même, selon l'institution que le Christ a voulue. Inutile de jouer ici à l'érudition savante. Que le lecteur entreprenne plutôt la patiente lecture de saint Matthieu. Il y verra comment le Christ, en vue de sa mort prochaine, entreprit la formation spéciale des Douze qui devaient paître le troupeau appelé à être son témoin jusqu'aux extrémités du monde. Le jour vint où leur foi devait s'exprimer nettement. Jésus leur posa la question : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? » C'est Pierre qui répondit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant »* (Mt., XVI, 15-16). *Pierre confessa la foi qui sera pour toujours la foi de l'Église. En réponse il reçut du Christ d'être le lien d'unité entre ceux qui seraient établis au long des siècles pour paître l'Église de Dieu.*

Ainsi, foi dans le Christ, appartenance à l'Église, fidélité à l'institution que le Christ a inaugurée par le pastorat des apôtres et primauté de Pierre, sont liés dans la foi catholique. L'Église grandit, comme le grain de sénevé; sur terre, elle s'adapte à la demande des circonstances; mais la même loi la régit : une seule foi en un seul Seigneur, maintenue dans un seul peuple par l'Esprit et par ceux que l'Esprit charge successivement dans la suite des siècles de régir l'Église, dans l'unité avec le siège de Pierre qui maintenant est à Rome. Et certes nul ne méconnaît ce qu'a de surhumain d'avoir à rendre témoignage au Fils crucifié, à le rendre en quelque sorte présent. Tous les saints ont souffert de présenter de Jésus-Christ un visage défiguré. Mais là n'est pas la question. Il suffit à la foi de reconnaître en l'institution de l'Église l'ordre établi par le Christ : le troupeau, ses pasteurs, Pierre; et le chrétien trouve le chemin de son Sauveur.

Car, pour ne s'épanouir que dans l'Église, la foi n'en va pas moins directement au Christ et à Dieu. Sans doute, refusant de s'en tenir au témoignage d'une conscience individuelle trop sujette à l'erreur, éprouve-t-elle sa vérité par la constatation du lien, à travers l'espace et le temps, avec la confession de Pierre. Mais ainsi assuré de la transmission de la Parole à laquelle il donne sa foi, le catholique connaît la glorieuse liberté des enfants de Dieu dans une adhésion qui, conforme à celle de ses frères, va directement au Père par le Christ dans l'Église.

Plus sera ferme, devant toute division, sa réaction de fidélité à l'Église romaine, plus le catholique aura de liberté et de vérité à l'égard de ses nouveaux « frères séparés ».

Il se refusera à tout jugement facile à leur sujet. Il ne s'arrêtera pas à la petite histoire pour contester en eux un attachement qui fut, qui est encore passionné pour Jésus-Christ. Il rejettera les journaux aux photographies,

aux articles trop piquants, de peur d'oublier que ce prêtre, trop sensible peut-être, mais à l'âme de feu, a réveillé en de nombreux cœurs l'amour du Christ. Les phrases maladroites et blessantes d'un manifeste ne peuvent lui masquer un amour et une espérance.

Le vrai catholique fera plus encore. Il ne laissera pas cet incident, minime après tout et pourtant si douloureux, sans s'éprouver lui-même. Sa foi personnelle n'était-elle pas facilement routinière? Savait-il donner à Jésus-Christ cette première place, qui est, dans ce manifeste, maladroitement à coup sûr, brutalement même, mais cependant rappelée? Ici même, dans la Revue, on n'a cessé d'écrire depuis des mois que la foi en Jésus-Christ mort et ressuscité était plus que jamais et toujours l'essentiel. Non que l'on songeât certes à écarter ce que certains appellent improprement « le reste », mais on croyait que « ce reste » ne prend lumière, vie et vérité que dans cette foi au Christ mort et désormais vivant. Jamais cette prise de conscience ne fut plus nécessaire. Le peuple de Dieu peut-il continuer sa tâche missionnaire, si l'humanité à laquelle il s'adresse ne l'entend pas clamer, ne le voit pas vivre sa foi au seul Jésus-Christ? N'est-ce pas aveuglement et lâcheté que d'hésiter à le dire opportunément et importunément? Et qui sait si, après l'avoir rappelé pour eux-mêmes, après avoir ramené les groupes auxquels immédiatement ils se rattachent : cercles, mouvements, paroisses même, à découvrir cette nécessité, les efforts de nombreux chrétiens n'amèneraient pas tous les catholiques de leur temps à reconnaître plus clairement et à rappeler sans ambiguïté que la foi se récapitule en Jésus-Christ? L'Église, l'éternelle Épouse du Christ, n'a d'autre pensée ni d'autre désir. Mais pourquoi ses membres n'en ont-ils pas aujourd'hui plus clairement conscience? La division nouvelle, dont nous souffrons et n'avons pas cessé de souffrir, n'a-t-elle pas été permise par l'Esprit pour être l'occasion d'une affirmation plus ferme de la foi?

Mais parce que cet effort répond à la volonté de l'Église, il ne peut être fait que dans l'institution que le Christ a établie sur terre. A l'Église de Rome, le catholique est lié par ce qu'il oserait appeler la chair et le sang de sa foi. Les liens de cette sorte ne vont pas sans souffrance. Mais ce n'est pas à cette souffrance qu'il s'arrête. Car, à rompre les liens de l'Unité, le chrétien croit (*et ce mot exprime pour lui la conviction la plus certaine*) *qu'il romprait le lien de la vérité. Il n'y a pas de vérité sur le Christ dans la solitude; et l'apôtre Thomas, à s'être trouvé un jour loin des autres, a fait la cruelle expérience de sa fragilité. s'exposant à douter de la résurrection de son Maître. La souffrance, après tout, n'est qu'un garant de l'efficacité de l'œuvre. Le Christ n'a-t-il pas connu à l'heure de sa mort l'épreuve de l'échec? Son apôtre, Paul, n'a-t-il pas souffert, et venant de chrétiens, souffrances semblables? Et depuis, les plus grands saints qui sous la pression de l'Esprit ont suscité œuvre nouvelle dans l'Église; François d'Assise, Jean de la Croix, Thérèse d'Avila, tout près de nous Thérèse de Lisieux, n'ont-ils pas connu de leurs frères, de leurs supérieurs même, par l'Église semblait-il, souffrances plus grandes que celles venues des non-chrétiens? Ils sont restés pourtant d'Église. Ils n'ont pas rompu l'Unité, condition de la Vérité.*

En ces jours tout proches de la Semaine pour l'Unité (18-25 janvier), l'incident évoqué ici ramène à la pensée des grandes divisions dont souffre encore l'Église. Le catholique garde l'espérance que le Christ manifestera au dernier jour entre les fragments du troupeau, qui ne sont pas de la même bergerie, une mystérieuse unité. Mais cette espérance ne sera remplie que si continue le troupeau avec les pasteurs que le Christ lui a donnés, unis par leur rattachement au siège de Pierre. Il n'est pas d'espérance sans l'Église catholique. — V. I.

CULTURE ET LAICITÉ

Le problème de l'école a soulevé des débats passionnés, trop passionnés, au gré de tous. On voudrait ici replacer le débat dans un contexte plus large, espérant faciliter ainsi un dialogue plus paisible et partant plus fructueux.

L'ordre que l'homme établit dans les sociétés proprement humaines et celui des réalités religieuses n'ont pas des rapports fixés une fois pour toutes. Entre eux, le cours de l'histoire tend à faire apparaître une dissociation sans cesse plus notable. La poursuite consciente de cette dissociation dans la période moderne et contemporaine a reçu un nom : « laïcisation » — laïcisation du gouvernement politique, de la vie publique, de la culture., etc. Sur la signification de son effort, sur l'idéal qui en commande la mise en œuvre, les points de vue d'un croyant et d'un incroyant ne coïncident pas. On sait combien le conflit scolaire français s'est trouvé profondément commandé par cette divergence. Mais il ne suffit pas de le noter; trop de malentendus sont liés d'ordinaire à un vocabulaire dont les usages polémiques ont partiellement faussé le sens pour qu'il ne soit pas nécessaire de préciser en quoi il y a vraiment divergence.

En esquissant ici quelques-unes de ces précisions, nous voudrions nous rendre compte si le moment est venu d'une conversation raisonnée entre les catholiques et les

membres d'autres familles spirituelles sur les motifs mêmes des luttes qui les ont opposés.

I. — Le processus historique de la laïcisation

Notre pays a connu des âges où, par un accord complexe entre facteurs sociaux et religieux, une synthèse jugée tout d'abord heureuse s'était constituée entre ses institutions et les exigences de la foi catholique. Sans proposer ici une appréciation circonstanciée des résultats obtenus, prenons simplement acte de phénomènes qui n'ont cessé d'aller s'accentuant par la suite.

a) *Le fait.*

Une fois les nations chrétiennes constituées, l'histoire fait voir en elles une tendance à séparer toujours plus nettement le plan des responsabilités naturelles de l'État et des solutions techniques aux problèmes que ces responsabilités soulèvent, d'avec le plan des obligations religieuses de l'homme et des actes privés ou publics qui lui permettent de s'en acquitter. Une laïcisation de la vie civile s'est élaborée, lentement mais irréversiblement. Cette élaboration s'est poursuivie très parallèlement en bien des pays, mais peut-être avec plus de netteté chez nous qu'ailleurs. L'État, même lorsqu'il continuait de se professer catholique, discernait fort clairement un ensemble d'activités et d'institutions où le sacré n'avait plus constitutivement part, laissant place, dans les organes et le fonctionnement de la vie publique, à de simples réalités profanes issues de la mise en œuvre rationnelle des situations humaines et de leurs possibilités.

b) *Les réactions de la conscience religieuse.*

Deux réactions peuvent se proposer à la conscience religieuse mise en présence d'un tel processus. La première, est de s'offusquer de cette apparente régression du sacré et de la dénoncer comme une décadence spirituelle.

La seconde réaction est fort différente. Bien loin de s'indigner par principe devant ce qui s'est produit, l'esprit y reconnaît, à tout le moins pour une part, l'effet d'une maturation de la conscience religieuse elle-même, tendant à mieux situer les réalités de son univers par rapport à l'organisation rationnelle des affaires humaines. Nul doute que la foi catholique n'ait cessé de faire sentir à l'homme le surnaturel qui la caractérise. Ce n'est point de lui-même ni par le jeu spontané de ses activités que l'homme accède à la vérité religieuse : c'est Dieu qui l'y établit par sa révélation et par l'initiative du don gratuit de sa grâce. Par contre-coup, la prise de conscience de la surnaturalité peut amener, à mesure qu'elle devient plus précise, à reconnaître plus nettement combien est humain et rationnel l'ordre à mettre dans les activités de ce monde.

De ce point de vue ce n'est pas seulement le vouloir désordonné d'échapper à l'emprise de la religion sur la vie qui a provoqué l'expansion des réalités profanes au sein de l'État. Il faut y voir au moins autant le besoin d'obéir à l'impulsion chrétienne qui se soucie d'élever l'homme à ses perspectives éternelles bien avant que de lui fournir un code d'installation temporelle — ce qu'elle ne fera jamais que par surcroît. Dès la première prédication chrétienne au sein du monde païen, il est apparu que la société des croyants ne pouvait pas identifier ses

principes avec ceux de la vie nationale d'aucun peuple terrestre; on peut concevoir que les phénomènes survenus depuis plusieurs siècles ne soient, pour une part du moins, que le complément de la nouveauté religieuse introduite par rapport aux sociétés païennes.

L'une et l'autre réaction ont leurs éléments de vérité. Nous n'essaierons pas d'en achever le départ. Notons que, plus tardive, la seconde commence aujourd'hui seulement d'acquérir quelque fermeté, quelque équilibre et une notable généralité au sein du catholicisme français. A sa faveur il devient possible d'entrevoir pour les sociétés un type de vie publique tout autrement en équilibre avec les convictions suprêmes de leurs membres que ne l'étaient, non seulement la vie publique de la cité païenne, mais même la vie publique des États issus de la civilisation chrétienne.

Nous sommes obligés, par la matérialité même des faits, d'élargir et d'assouplir les schèmes selon lesquels nous concevons les rapports entre les réalités religieuses et la vie d'un État. Son peuple serait-il unanimement catholique, un État moderne comporterait une très considérable masse d'éléments institutionnels purement profanes, qu'il répugnerait à l'esprit de voir confondus avec l'expression des réactions authentiquement religieuses de l'homme. Il n'y a pas lieu de voir là l'effet d'une régression religieuse, mais bien plutôt celui d'un progrès très normal, réalisé sous l'influence du christianisme et au bénéfice même de celui-ci.

c) *Survivances du passé dans le laïcisme.*

On fera peut-être observer que ces considérations ne

manquent pas de quelque naïveté. Ne reviennent-elles pas à découvrir enfin ce dont l'esprit laïque affranchi de toute allégeance religieuse a depuis longtemps posé les principes en notre pays ? Nous ne croyons pas mériter ce reproche; et, au contraire, nous déplorerions que les tenants du laïcisme d'État soient encore embarrassés, dans leurs efforts de laïcisation, d'une foule de réminiscences inconscientes des systèmes politico-religieux du passé, répudiant le nom et conservant, en dépit des apparences, la réalité. De sorte que, sous le nom de laïcisme d'État, la France, au lieu d'une constitution spirituelle vraiment moderne de la vie publique, s'est vu prescrire une forme inversée des doctrines politiques médiévales, dont nous avons aujourd'hui encore beaucoup de peine à éliminer les résidus gênants.

Expliquons-nous sur cet archaïsme que tant de nos contemporains n'aperçoivent point. Les thèses que l'on a appelées en France les « doctrines de laïcité » n'ont pas simplement travaillé à dégager l'autonomie nécessaire et normale de certains ordres de la vie humaine par rapport à la sphère religieuse. Elles se sont érigées en convictions opposées à toute forme positive de croyance et ont pris de ce chef l'allure d'une détermination de l'esprit en matière religieuse. Du coup, en demandant à l'État de se lier à elles par des institutions ces doctrines de laïcité ont demandé pour elles ce que le catholicisme médiéval demandait pour lui-même. Aujourd'hui encore, elles font inconsciemment ce qu'elles reprochent si vivement aux croyances d'avoir fait.

Nous n'irons pas jusqu'à dire que notre nation n'a rien fait de plus que substituer une intolérance laïque aux vieilles intolérances religieuses et leur décalque politico-irréligieux aux anciennes institutions politico-

religieuses de l'État catholique d'autrefois. Mais les militants du laïcisme, pas plus que les catholiques des générations précédentes, n'étaient guère avancés dans la compréhension du problème dont nous nous préoccupons ici. Nous héritons aujourd'hui encore de nombre de leurs incompréhensions, et ceci maintient une physionomie passablement retardataire à certains de nos comportements français dans le domaine des affaires religieuses.

d) *Une nécessaire précision de terminologie à propos du mot « laïcisation ».*

Notre vocabulaire en ces questions est lui-même équivoque. Par « laïcisation », on peut entendre le processus qui opère une progressive substitution d'un personnel laïc à un personnel d'Église en certains domaines de l'activité humaine. De nos jours le mot « laïcisation » s'est appliqué de plus en plus aux choses elles-mêmes. Il veut alors signifier le passage d'un plan où celles-ci sont encore tout intégrées à un ordre sacré, à un plan profane où elles acquièrent consistance. Loin cependant de ne signifier que dans l'abstrait un tel passage à l'ordre profane, le mot « laïcisation » signifie aussi la tournure historiquement prise par cette transition, et évoque même les principes, la doctrine qui ont guidé l'esprit des hommes dans la tournure historique des événements.

Or c'est un fait que pareille transition a souvent pris l'allure d'un processus anticlérical et même opposé à l'Église, voire d'un processus antireligieux, exprimant l'opposition à l'emprise d'un ordre et de préceptes divins sur les affaires humaines. C'est un fait encore que la laïcisation s'est souvent voulue telle au nom d'une doctrine de laïcité dont nul n'a de peine à discerner l'inspi-

ration profondément incroyante, souvent athée. De telle sorte que dans les présents usages du mot « laïcisation » et de tous les termes apparentés une incessante fluctuation de la pensée se fait sentir. Tantôt l'on n'entend par là rien de plus que le passage à l'ordre profane de tout un ensemble de choses humaines, passage auquel un chrétien n'a, le plus souvent, rien à redire. Tantôt on entend ce même passage mais en connexion avec des manifestations ou des principes d'irréligion qu'un chrétien ne saurait admettre. Des équivoques quasi infinies naissent de cette simple ambiguïté.

Peut-être vaudrait-il mieux, dès lors, s'abstenir de recourir à ce vocable; et nous y avions pensé. Mais, outre qu'il aurait fallu recourir à de trop longues périphrases, comme par exemple : « passage à l'ordre social », le terme « laïcisation » exprime bien ce qu'il veut dire; et à récuser le mot on eût pu croire que nous récusions également l'aspiration légitime de ceux qui l'emploient. Nous en userons donc, prévenant simplement qu'à moins d'avis contraire, nous entendons par là « le passage à l'ordre profane de tout un ensemble de choses humaines », abstraction faite de l'atmosphère, irréligieuse ou non, dans laquelle ce passage s'est effectué.

II. — Expansion de la vie humaine et laïcisation

a) *Justification de principe d'un processus de laïcisation.*

Toute société, à mesure qu'elle se développe, envisage volontiers une distinction plus nette entre le sacré et ce

qui ne l'est point. Il n'y a là rien d'autre qu'une loi d'évolution très naturelle permettant un plus grand bien spirituel. Ainsi que nous l'avons marqué, la religion chrétienne insisterait plutôt sur la nécessité d'une telle distinction. D'une part elle renforce le sens de la dualité entre les deux objectifs de la cité de Dieu et ceux de la cité terrestre. D'autre part, affirmant une certaine contamination des affaires humaines par le péché, elle a de plus en plus le souci de ne point s'y laisser trop matériellement impliquer.

Il est donc en principe parfaitement légitime qu'on en vienne à un état de choses au sein duquel divers aspects de la vie seront définis comme pour eux-mêmes, en laissant en dehors de leur sphère propre la vie religieuse et ce qui lui appartient spécifiquement. Ainsi apparaîtront progressivement au sein des sociétés, des institutions créées en accord avec ce sens des distinctions nécessaires : institutions relatives à l'usage des techniques et répondant aux besoins de la production ou de la consommation des ressources matérielles, institutions régulatrices de la vie sociale, institutions politiques..., etc. Dans leur spécificité ces institutions sont chacune, proportionnellement, l'effet d'un certain dégagement des aspects profanes de la vie.

b) *Le respect nécessaire de l'unification religieuse de la vie.*

Comme croyants cependant nous ne cessons de vouloir que tout épanouissement de l'homme se poursuive à l'intérieur d'une synthèse religieuse de l'existence, dont l'équilibre vivant ne doit point être compromis. La vie humaine n'est achevée que lorsque, de son commence-

ment à sa fin, elle est transformée par la foi à la parole de Dieu et par la naissance à la vie éternelle que la grâce accomplit en celui qu'elle habite. Aussi lorsque le développement de l'homme conduit à ce que nous avons appelé une laïcisation de certains aspects de la vie, celle-ci doit être poursuivie sans compromettre le statut religieux de la conscience.

Il semble à certains que laïcisation et maintien d'une unité religieuse de la vie sont de tous points incompatibles. Mais c'est là une erreur. L'attitude déterminément religieuse du croyant doit s'établir à un plan suprême de vie qui demeure entièrement accueillant à tous les développements des ressources propres à l'homme. De pareils développements supposent des conditions de libre initiative et d'effort autonome à son plan. L'exigence religieuse n'entend nullement s'y opposer par principe. Bien au contraire, en un certain sens elle y pousse. Une hiérarchisation peut donc se faire au sein de l'esprit entre ce qui sera plus précisément religieux et ce qui se déterminera progressivement sur le plan des activités plus spécifiquement humaines et profanes.

C'est le sens et le retentissement efficace de cette hiérarchisation des valeurs que la foi nous demande de conserver dans une vie humaine vraiment complète. Dès lors la « mise à part » de l'aspect religieux de la vie que comporte tout processus de laïcisation ne doit pas aboutir à la simple juxtaposition tout extérieure du domaine religieux aux autres registres de la vie humaine, ni faire considérer ces derniers comme des secteurs de l'existence rendus absolument et définitivement indépendants de tout principe religieux. Leur spécificité intrinsèque n'exige pas ce cloisonnement rigoureux. *A fortiori* ne saurait-on admettre le transfert de l'idéal religieux de

l'homme à un idéal purement naturel et temporel, transfert trop souvent effectué parallèlement à la laïcisation de la vie. Il y a là un manque à la vérité de l'homme, une trahison de sa vocation authentique, une véritable bévue de la conscience humaine, confondant le fond même de son existence avec un fruit distinct de son activité propre.

Sans méconnaître la nécessité de certaines discriminations, le chrétien doit demander à l'ensemble des activités humaines qui s'affirment progressivement dans leur condition profane, de rester en même temps comme disponibles et ouvertes à un plan supérieur de l'existence. Au chrétien qui accueille ces réalités profanes, il restera à marquer par des conduites appropriées, le primat reconnu à l'engagement suprême de sa foi.

c) *Spécificité rationnelle des institutions profanes. Le cas de l'État.*

En rappelant cette exigence d'unification religieuse de la vie humaine, il ne s'agit aucunement de dévier les institutions élaborées d'un point de vue profane. Celles-ci doivent être et doivent demeurer œuvre d'une raison commune à tous. Il serait déplacé de vouloir à tout prix retrouver par le biais religieux quelque élément matériel de différence entre une technique de production qu'on dirait alors par exemple « catholique » et une technique qui ne le serait pas. Si quelque différence doit intervenir, c'est du côté du régime humain global réglant la mise en œuvre des techniques qu'elle se situera, non du côté de la constitution intrinsèque de ces techniques.

Or ce qui est désormais vérité triviale à propos de telles techniques a son application lorsqu'il s'agit d'or-

ganiser le gouvernement des hommes. De nos jours il ne s'impose vraiment pas d'inventer des méthodes marquées d'un élément spécifiquement religieux pour l'administration des services publics d'un État moderne. Tout en faisant matériellement appel à des méthodes identiques, les régimes administratifs des différentes nations peuvent fort bien porter l'empreinte d'inspirations générales fort différentes, ici religieuse et là non. Si quelque différence doit intervenir, ce n'est pas dans le détail des opérations faites, des gestes accomplis, des techniques prises dans leur constitution intrinsèque, mais dans l'attitude globale qui considérera l'ensemble des techniques et réglera leur mise en œuvre d'ensemble pour le service de l'homme.

La régulation suprême de la foi chrétienne à l'égard de la totalité des activités humaines et de leurs conditions ne sera pas négligée pour autant par le chrétien. Mais précisément il veillera à régler d'abord la totalité de ses activités, et, sauf indication contraire de l'Église, à n'atteindre chaque activité particulière que par la médiation de cette totalité. Ainsi constatera-t-il qu'en bien des domaines le principe religieux jouera plutôt à titre d'inspiration première de l'action que comme déterminant immédiat de la matérialité des institutions.

Il s'ensuit qu'entre la profession de la foi catholique par la communauté d'un peuple et l'existence d'un État « catholique », la connexion n'apparaît pas nécessaire. Même au cas où toute une communauté nationale serait résolue à vivre selon la foi catholique, un État pourrait parfaitement se constituer en obéissant très méthodiquement au souci d'éviter de mêler le sacré à ses institutions. Affranchir les fonctionnements techniques d'une société humaine des incidences, hors de propos, du fac-

teur religieux n'équivaudrait aucunement à la constitution d'un État irréligieux.

Car on peut fort bien concevoir un État soucieux de marquer, par son attitude générale, sa disponibilité au fait religieux et tout ensemble le caractère secondaire des fonctions qu'il remplit par rapport à la totalité de l'achèvement spirituel humain. On peut même rêver d'un système des affaires humaines dans lequel un sens exact des valeurs profanes, des activités simplement naturelles et de leur vraie situation serait le plus sûr garant d'une certaine modestie de l'État, le rempart le plus efficace contre les tentations de totalitarisme spirituel qui ne cessent de hanter les institutions terrestres.

d) *Les deux laïcités.*

On peut dès lors concevoir deux « laïcités » bien différentes dont l'une serait compatible avec l'idéal catholique de l'existence et l'autre certainement contraire. Nous ne pouvons qu'applaudir à la conquête humaine des valeurs naturelles. Si par « laïcité » l'on voulait ne dire que cela, nous accepterions volontiers qu'il puisse être question de laïcité. Mais lorsque des valeurs naturelles prétendent lier leur sort à l'abandon par l'esprit humain des attitudes de la foi, lorsqu'elles s'arrogent les fonctions de principe fondamental de l'existence et de fin dernière de l'homme, lorsqu'elles mobilisent intégralement à leur profit les énergies spirituelles que nous affirmons dignes d'un point d'application plus relevé, lorsqu'elles finissent par obstruer les horizons éternels de la vie, nous sommes obligés de dénoncer la perversion d'une chose excellente en soi et la formation d'un complexe injustifié où effort intelligent de l'homme et aveu-

glement religieux sont étroitement mêlés. Or c'est ce complexe que maints esprits ont accepté en parlant de substituer désormais une « foi laïque » à toute espèce de foi religieuse. C'est lui que nous trouvons stigmatisé dans l'enseignement de l'Église lorsque nous le voyons mettre les chrétiens en garde contre « la peste du laïcisme ».

Nous accepterons donc très volontiers que des processus de laïcisation se poursuivent au sein de l'humanité. Nous accepterons davantage même, prêts à donner notre adhésion sans réticences à l'effort humain pour promouvoir de tels processus avec toute la méthode dont est légitimement capable la conscience parvenue à un certain point de maturité. Mais nous ne consentirons pas pour autant à ce qu'on a appelé parfois « les dogmes de la laïcité ». Car précisément les réalités qu'évoque le terme de laïcité ne peuvent qu'être faussées à être érigées en fondement d'un corps de règles ultimes de l'existence, négatrices de celles que propose la foi religieuse et substitut de celles-ci dans l'esprit.

e) *L'irréductibilité des points de vue et l'obligation d'en tenir compte.*

Bien entendu, ce faisant, nous n'entendons pas du tout traiter comme s'il n'existait pas, le fait qu'il y a aujourd'hui un grand nombre d'hommes pour qui ces « dogmes de la laïcité » comptent quasi à l'égal de nos dogmes religieux pour nous-mêmes. Nous pensons qu'ils se trompent et nous venons de le leur dire. Nous pensons même que cette erreur est pour une part décelable à la simple réflexion philosophique, et nous leur demandons justement d'y réfléchir.

Mais les hommes sont là, respectables dans leur façon de concevoir leur idéal. Ils pensent à notre égard des choses assez semblables à celles que nous pensons d'eux : à savoir que nous nous trompons et qu'un peu de réflexion suffirait à nous en persuader. Ils ont somme toute choisi d'exister laïquement comme nous avons choisi d'exister catholiquement. En acceptant en eux-mêmes les processus de laïcisation, au sens que nous avons dit, nous faisons en direction d'un commun accord de la vie un chemin auquel tous, peut-être, ne s'attendent pas. De ce chef nous aplanissons un bon nombre de difficultés. Mais fatalement nous devrons arriver au moment où les synthèses elles-mêmes se heurteront, où il ne s'agira plus simplement du régime religieux ou laïque de ceci ou de cela, de la production industrielle ou du fonctionnement de la justice, mais du choix d'un mode total de l'existence. C'est en vue de cet inéluctable affrontement qu'il nous faut orienter désormais ce qui suit.

III. — Laïcisation et culture

Les premières positions de principe prises à l'égard de la laïcité peuvent être délibérément favorables tant qu'on en reste aux généralités. Il faut préciser. La vie économique, la vie politique, la vie culturelle, etc., tous ces domaines de l'existence ne sont pas au même titre susceptibles de subir heureusement les processus de laïcisation. Les questions doivent être examinées de plus près dès qu'en un domaine l'être intime de l'homme est immédiatement et principalement impliqué. Or il est des activités qui intéressent directement l'être intime et spirituel

de l'homme : les activités dites de « culture ». C'est à leur propos que les discussions entre hommes se nouent aujourd'hui.

Le terme de « *culture* » est encore vague. Tout épanouissement de la civilisation, même le plus matériel, peut être considéré comme fait de culture. Précisons que par « culture » nous signifierons avant tout l'état de l'esprit individuel ou collectif, qui se trouve en possession vivante de certaines ressources élaborées, tant de connaissance et de compréhension des choses, que de comportement moral, de perception de la beauté, de création humaine et d'accomplissement spirituel. Une réalité, même la plus matérielle, devient réalité culturelle dans la mesure où l'esprit s'y intéresse en raison de ce qu'elle est pour lui et selon ce royaume intérieur auquel nul être humain n'est totalement étranger.

a) *Peut-on concevoir une laïcisation de culture?*

Une première constatation ne fait pas de doute : au fur et à mesure que l'intelligence humaine poursuit ses conquêtes, des éléments se manifestent qui ne relèvent pas de l'ordre proprement religieux. On se contentera d'évoquer pour l'instant les mathématiques et les sciences positives pour faire entendre ce que l'on entend par là. Il est bien évident que le raisonnement et l'observation sont leurs lois. Point n'est besoin d'insister dans une revue comme celle-ci, alors que l'on pourrait donner comme patrons de cette laïcisation d'une partie de la culture deux saints dominicains : saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin.

Il semblerait que sur ce plan nulle difficulté sérieuse ne pourrait être rencontrée. Mais ce serait conclure bien

rapidement. D'une part on a dit que *certains* éléments de la culture ne pouvaient que bénéficier de cette laïcisation; pas tous. Et pour faire bref, il suffit de rappeler que le fait religieux est lui aussi un fait de culture, et le chrétien ne peut être indifférent à la façon dont il sera envisagé. Mais il y a plus. Nous avons déjà parlé, de façon fort générale, de la nécessité de maintenir le caractère essentiellement religieux de la synthèse de l'existence humaine. Pour le chrétien la foi doit être principe foncier de cette synthèse. Or la culture nous est apparue comme la prise de conscience de l'esprit qui anime pareille synthèse. La foi chrétienne, juge suprême de la vie spirituelle pour tout chrétien, ne peut donc abandonner sa fonction de juge. Mais la foi est annoncée et vécue par des hommes qui appartiennent à un peuple, dont on peut dire qu'il a un esprit propre. Cet esprit se concrétise dans des institutions, s'exprime dans une langue, prend conscience de lui-même dans une culture. N'est-il pas concevable que l'effort quasi instinctif de ce peuple soit de mettre au monde une culture aux principes propres qui permettra l'organisation, la précision, la conscience de cet esprit. La culture manifeste ainsi en tout peuple qui vient à maturation une ambition d'autonomie. N'est-on pas acculé de la sorte, à l'opposition de deux totalitarismes, opposition que l'on déplorait tout à l'heure?

b) *Peut-on sortir de l'opposition?*

Il semblerait qu'il n'y ait aucun moyen de sortir de l'irréductible opposition. Pourtant, à chaque fois qu'une solution de lutte et de violence semble seule possible, le seul parti raisonnable est de maintenir le dialogue et de

laisser d'abord chacun exprimer pour son compte ce qu'il perçoit et ce qu'il propose, quitte à ce qu'ensuite on reconnaisse que seul a été proposé un élément du dialogue, voire de l'affrontement, en des domaines où on est d'autant plus susceptible qu'il y va pour chacun du tout de l'esprit. Nous dirons donc très simplement comment, pour nous, il semblerait à des yeux chrétiens que l'on pourrait triompher d'une opposition, en apparence seulement, irréductible.

Le dialogue peut continuer à notre avis si l'on prend conscience de l'équivoque qu'il y a à user du mot « culture » lorsqu'on parle de culture constituée et collective et lorsqu'on parle de culture personnelle. Au premier sens, lorsque l'on envisage la culture constituée pour un peuple il n'y a pas, à proprement parler, de culture chrétienne. A ce plan, si haute réalité que soit la culture, elle est encore à hauteur d'homme. Incluant ses données particulières de vie terrestre, faisant appel à ses moyens d'action proprement humains, un peuple organise sa vision de la vie humaine, créant ainsi une façon originale de vivre, de sentir, de penser, de réagir. En ce sens il y a une culture française, il y a peut-être une culture occidentale, voire une culture humaine vers laquelle chacun tend obscurément; non pas une culture chrétienne. Non point parce que le christianisme serait trop faible pour créer une culture, mais parce qu'il est trop grand, trop universel. A ce plan, il peut être ferment, « levain », d'une culture; il n'est pas principe immédiat de son organisation. Tout n'est pas résolu pour autant, car il faut répéter que la foi chrétienne ne peut renoncer à être le suprême juge de tout esprit, « esprit » fût-il pris ici à hauteur d'homme. La culture collective d'un peuple proposée au chrétien comme à tous ceux qui appartiennent

à ce peuple, celui-ci doit en faire sa culture personnelle. Or il ne peut accepter qu'on lui impose un « esprit » qui se dresserait contre l'Esprit de Dieu. D'où la protestation que nous avons fait entendre contre de soi-disant « dogmes de la laïcité ». Mais que la culture d'un peuple renonce à s'ériger en Absolu et à se dresser contre Dieu même (nous ne demandons pas par ces mots que l'on reconnaisse Dieu, nous exigeons seulement qu'on ne l'exclue pas), et nul ne lui sera plus accueillant que le chrétien. Car il sait qu'il ne peut que gagner à ce que l'homme acquière une conscience plus claire par le secours d'une culture collective plus épanouie. Il peut espérer même que, par le secours de la grâce, sa foi ne s'affirmera qu'avec plus de force. Si donc un peuple comme celui de France suscite une culture aux principes propres plus nettement définis, sans que soit envisagé à ce plan l'accueil fait librement par chacun au fait de la Révélation, le chrétien sera attentif à cet éveil, et accueillera avec joie toute conscience humaine qui épanouira la liberté d'une communauté d'hommes, à condition que liberté soit laissée à chacun d'accueillir la grâce du Christ pour la fixation de sa destinée.

Ne peut-on pas espérer alors que le peuple qui prend ainsi conscience de son esprit sera lui-même accueillant à ceux d'entre ses membres qui pénètrent leur culture personnelle de l'enseignement donné dans la foi chrétienne ? Cette espérance est plus que légitime quand il s'agit de la France. Laissant de côté la question de droit de savoir si l'humanité ne gagne pas à s'élever par le Christ jusqu'à Dieu, c'est un fait que le christianisme a joué un rôle de premier plan dans l'éveil de la conscience française. Faut-il reprendre le lieu commun si rebattu que la France est faite de deux traditions dont l'une

comprend toute une lignée de libres-penseurs et l'autre une lignée des plus grands saints. Quelle que soit la position prise à l'égard de ces derniers, c'est appauvrir l'héritage français que de les rayer d'un effort séculaire de prise de conscience et de réalisation d'une culture. Mais si au lieu du passé on regarde l'avenir, l'œuvre proprement française n'est-elle pas de construire au plan de la raison une liberté qui triomphe de tout totalitarisme, et ce triomphe peut-il être mieux assuré qu'en créant l'atmosphère où chacun, se sentant responsable d'une « culture » commune, se veut dans l'accueil à cette culture, et aussi par son secours, plus à même de fixer librement sa destinée? C'est pourtant une telle tâche qu'à travers le monde les autres peuples attendent du peuple français.

c) *Pour la continuation du dialogue.*

Nous pensons donc, en conclusion, qu'une seule chose doit être voulue avec ténacité au moins par quelques esprits libres, chrétiens ou non : c'est qu'entre eux, sur ce problème essentiel et délicat, pour ne pas dire douloureux, le dialogue continue.

Volontairement nous avons écarté toute considération de solution technique : nécessité et statut de l'enseignement libre, subvention, nationalisation, enseignement religieux à l'école, rôle des parents dans les choix faits pour ceux qui n'ont pas l'âge de fixer leur culture personnelle, etc. Ce n'est pas que nous n'eussions sur ce point nos convictions, et des propositions auxquelles nous serions fermement attachés. Mais tel n'est pas le but de cette étude. Nous croyons de plus que telle ne devrait pas être l'immédiate préoccupation. Il est peut-

être temps de fuir tous les sectarismes. Une loi a été votée; elle reste à appliquer. Les laïques rétorqueront que cette loi les atteint; croient-ils qu'elle ait donné pleine satisfaction aux partisans de l'enseignement libre? L'annonce qui leur fut faite, d'une aide qui ressemble à une aumône, n'a-t-elle pas quelque chose de dérisoire? Mais n'insistons pas, car notre but n'est pas de susciter un débat, encore moins d'envenimer les passions. Nous voudrions dire que la sagesse demanderait que l'on considérât l'état actuel comme un « compromis ». Le compromis est favorable au dialogue. Le dialogue devrait être repris dans une atmosphère détendue pour que sur ce problème de la culture nous entrevoyions que nous n'avons pas à rechercher jalousement une victoire personnelle, qui ne se constaterait que par la défaite de l'autre, mais que nous avons mieux à faire : rechercher ensemble à maintenir ensemble nos libertés, qui sont nécessairement diverses pour être libres, et créer une atmosphère d'apaisement pour que s'établisse une culture française ouverte également à tous, chrétiens ou non-chrétiens.

DOMINIQUE DUBARLE.

LA GRANDE PEUR DU RISQUE

La recherche de la sécurité est devenue une tendance dominante de notre existence et un danger presque mortel pour la survie de notre société. La fuite devant le risque et, dans un sens plus large, le refus de la responsabilité, équivaut à une abdication humaine, à l'acceptation au moins tacite de la dictature et de la collectivisation intégrale.

Il semble indispensable d'attirer l'attention sur cet aspect particulier de notre situation morale, économique et politique et d'étudier, d'une manière encore bien superficielle, l'étendue et les répercussions éventuelles de cette grande peur moderne du risque. Il n'est nullement dans nos intentions de prendre parti pour une tendance sociale quelconque, et encore moins de fournir des armes à des opinions réactionnaires, qui voient dans l'abolition de la Sécurité sociale la solution idéale et simple de toutes nos difficultés. Mais il n'y aurait que peu de sens à lutter pour un progrès social qui porterait en lui-même le germe de sa propre destruction. Or il n'y a pas de société libre sans responsabilité et il n'y a pas d'action constructive sans risque.

La hantise de la sécurité

Le désir d'un maximum de sécurité et d'un minimum de risques est un phénomène international et interconti-

nental. Il existe aussi bien chez les peuples vieux que chez les nations considérées, à tort ou à raison, comme jeunes et dynamiques. Il étend son emprise dès que le minimum vital est approximativement assuré pour la majorité des habitants d'un pays, c'est-à-dire dès le moment où la masse peut avoir au moins l'espoir d'obtenir comme supplément une certaine sécurité contre les risques ou les adversités de la vie. Bien entendu, dans les régions du monde où le niveau de vie général est si bas que des millions d'êtres humains sont périodiquement menacés de famine, il ne saurait être question de cette sécurité, car le but à atteindre pour ces masses, c'est la garantie du morceau de pain ou du bol de riz quotidien. On peut dire que le désir de sécurité se manifeste surtout dans des civilisations techniquement avancées. Dans ce sens, il est un indice de progrès social.

Les formes d'expression du désir de sécurité sont extrêmement variables. En premier lieu, on pense évidemment à l'ensemble de la Sécurité sociale, qui doit protéger contre les risques de la maladie, de la vieillesse et du chômage. Un effort collectif, puissamment aidé par l'État, remplace l'épargne classique individuelle. Désormais, l'homme n'est plus responsable de son avenir. Il remplit sa fonction sociale aussi longtemps que ses forces le lui permettent. En contrepartie, la société s'engage à le prendre en charge, dès qu'il perd, pour une raison ou pour une autre, sa capacité de travail. Ce système de Sécurité sociale est entièrement justifié dans des économies qui ne donnent pas à tous les individus, soit par l'épargne, soit par des contrats d'assurance variables, la possibilité de se garantir individuellement contre les risques de la vie. La nécessité d'une Sécurité sociale en Europe n'est plus à démontrer. Aux États-Unis, la ten-

dance vers cette même sécurité est plus étonnante, mais aussi plus significative. La grande majorité des Américains serait, en effet, parfaitement en mesure de se passer d'un régime généralisé de Sécurité sociale, qui aurait pu rester limité à une minorité de malheureux. Or, ce sont les ouvriers les mieux payés et les mieux placés qui réclament avec la plus grande insistance et aussi avec le plus grand succès une meilleure protection sociale.

Sur un autre plan, la hantise de la sécurité a totalement faussé le jeu de l'économie libérale, dont les règles extérieures continuent à être appliquées, alors que son esprit s'est évanoui depuis bien longtemps. Des professions de plus en plus nombreuses demandent à l'État la garantie de prix minima pour la production de sorte que la fameuse loi de l'offre et de la demande ne joue plus qu'en faveur de la hausse, son mécanisme de baisse étant bloqué par la bienveillante protection accordée par l'État aux producteurs libéraux. Progressivement, l'industrie et le commerce éliminent la concurrence, dont les méfaits sont désormais neutralisés par des ententes établissant des prix garantis qui excluent toute perte. Cette neutralisation existe aussi aux États-Unis, en dépit de toutes les lois antitrusts. Certaines industries américaines réclament avec acharnement l'interdiction des importations dès que la vente de leurs produits est légèrement menacée sur leur propre marché. Qu'on pense à l'incroyable décision prise récemment par le gouvernement de Washington, -- au milieu d'une conjoncture d'armement exceptionnelle et dans un climat de coopération économique occidentale, — pour réduire fortement, jusqu'à nouvel ordre, les importations de fromage et de beurre parce que les livraisons des pays européens risquaient de gêner l'agriculture puissante des États-Unis.

Le capitalisme international a perdu tout goût du risque. Progressivement, il se transforme en un corporatisme étroit et égoïste, dont nous aurons à parler plus bas. Fait caractéristique : les hommes d'affaires américains, pourtant si fiers de leur dynamisme, exigent une garantie de l'État avant de faire le moindre investissement en Europe ou en Afrique. Sans l'intervention énergique et clairvoyante de la Chambre de Commerce Internationale, ces hommes d'affaires libéraux et capitalistes ne se seraient pas contentés d'une assurance contre les risques politiques, mais auraient même réclamé la protection de l'État contre les incertitudes économiques de leurs transactions. De tels industriels sont fort mal placés pour reprocher aux ouvriers leur goût de la sécurité. Or, les capitalistes américains restent d'avant-garde...

Depuis la dernière guerre mondiale, ce n'est plus une coutume commerciale de vendre un produit à prix ferme. Les contrats de très importantes sociétés françaises contiennent régulièrement des clauses de révision, et même des clauses de non-responsabilité pour retards de livraison. Ces clauses étaient provisoirement justifiées dans la période de pénurie et d'inflation d'après-guerre, mais elles ont été tacitement maintenues, après la normalisation de nos conditions économiques, dans l'intention très nette de libérer l'entreprise de tout risque.

Sur le terrain politique, la hantise de la sécurité aboutit à la cruelle alternative : pain ou liberté, ou plutôt à la renonciation à la liberté dans l'espoir de recevoir, en contrepartie, du pain. Ce troc n'est qu'une forme d'expression de la grande peur du risque et du désir d'obtenir à tout prix un maximum de sécurité. Chacun donne en contrepartie ce qu'il a, le grand financier américain une fraction de son indépendance, le commerçant européen le droit de fixer ses prix, le pauvre sa liberté.

Comment expliquer cette désaffection générale du risque ? Pour donner une réponse à cette question, il faudrait écrire un traité de la psychologie des masses. Nous devrons nous contenter de quelques indications.

En tout premier lieu, il y a dans le monde, aussi bien ocidental qu'oriental, une immense fatigue. Depuis des siècles, les hommes luttent contre les obstacles les plus divers. Ils ont indiscutablement remporté des succès et réalisé des progrès, mais la lutte ne cesse pas et devient même, de décade en décade, plus dure. N'est-il pas concevable que les réserves d'énergie s'épuisent et que l'homme de la rue, dans le sens le plus large, soit tenté de renoncer au combat et d'accepter cette sécurité diabolique qui risqua déjà de provoquer la perte du fameux Dr Faust ? Dernièrement, un quotidien hollandais a posé à ses lectrices une étrange question : ne pensent-elles pas parfois avec nostalgie aux années de guerre ? Presque toutes les femmes répondirent affirmativement. Une ménagère d'une cinquantaine d'années donna l'explication suivante : « Pendant les années de guerre, le temps ne comptait plus. Il n'y avait pas de progrès, et, par conséquent, pas d'énervement. On avait l'impression que nous n'avançions plus et on ressentait les bienfaits d'un grand calme... »

L'homme moderne a peur de la vie. La société a totalement perdu l'esprit de communauté; auxiliaire, elle s'est transformée en adversaire. L'individu, tout en étant plus fortement que jamais rattaché à ses semblables, vit dans un isolement psychologique, même à l'intérieur de la classe ouvrière. Les témoignages publiées dans le numéro spécial de la revue *Esprit* (juillet-août), consacrés à la condition prolétarienne, sont à cet égard significatifs. L'amour du prochain n'est même plus une excep-

tion; pour beaucoup il devient un sujet d'étonnement. La confiance entre êtres humains n'est pas moins rare; l'amitié est sacrifiée à une lutte impitoyable pour le pain quotidien. Les progrès techniques aggravent ce déséquilibre et cet isolement. Nous n'avons pas encore réussi à nous adapter à l'avance de la technique et à trouver notre place dans un monde mécanisé et motorisé. La supériorité des moyens mécaniques renforce le sentiment d'écrasement et l'hostilité du climat dans lequel trop d'hommes sont condamnés à vivre.

L'éducation des enfants est, de son côté, largement basée sur la peur. On signale à chaque être qui se forme continuellement les dangers de l'existence, on le met en face, avec un excès de fantaisie, de toutes les possibilités d'accidents et on lui inculque par-dessus le marché une forte dose de méfiance envers son prochain.

La société est doublée par l'État, dont l'omnipotence croissante opprime moralement les uns, en dispensant les autres de tout effort, donc du risque. Combien de fois la littérature s'est-elle occupée d'un pauvre être écrasé par les rouages de l'administration? Pourtant, ce n'est pas de la littérature, mais la réalité de tous les jours. L'homme sent la présence de l'État omnipotent au long de sa vie et dans toutes les phases de son activité. En face d'un appareil formidable et angoissant, pour qui le temps et les moyens ne comptent guère, il abdique souvent d'avance, se sentant incapable de faire valoir ses droits. Son seul but est d'éviter des heurts et des conflits.

Pour les classes dominantes, enfin, l'existence d'un État omnipotent est une chance qu'elles ne négligent évidemment pas d'exploiter. Pourquoi ne feraient-elles pas appel à cet État pour se garantir contre les risques

et pour s'assurer d'avance des bénéfices suffisants?

Une conscience sociale de plus en plus forte des masses sert de moteur au désir de sécurité. L'homme n'est pas seulement fatigué de la lutte, mais aussi de la misère. La sécurité, dans le sens le plus large, devient identique au progrès social. Cette association est en réalité contradictoire, car il n'y a pas de progrès sans risque et, d'autre part, aucune sécurité n'est concevable pour les masses sans progrès économique constant. Mais il est des moments où le raisonnement perd toute son efficacité. Le mécontentement des masses est d'autant plus grand que les bénéfices capitalistes ont perdu leur justification. Jadis, ils furent une prime compréhensible du risque. Le risque a disparu, la prime est restée. Son maintien indéfini paraît une véritable provocation. Malheureusement, l'industriel et le commerçant ne se contentent plus des avantages exceptionnels acquis; ils réclament, eux aussi, une garantie spéciale de la part de l'État pour assurer leurs bénéfices contre toute éventualité. Une telle exigence est économiquement néfaste et socialement le meilleur ferment révolutionnaire.

Liberté et responsabilité

Après cet essai, incomplet, d'explication du phénomène, voyons ses conséquences. A la longue, et dans les cas extrêmes, la peur du risque, combinée avec la fuite devant la responsabilité, mène politiquement à la dictature, internationalement à la dépendance, et socialement à un inacceptable nivellement vers le bas, sans utilité pour personne. Ces affirmations peuvent sembler exagérées, mais on reconnaîtra peut-être la gravité du danger

qui nous menace. Chaque action et chaque réaction supposent la conscience d'une responsabilité et la volonté d'accepter un risque. Qui ne cherche que la sécurité et la tranquillité est tenté de subir tacitement les événements et de réduire sa personnalité à un simple rouage anonyme.

Dans le domaine strictement politique, la situation est fort claire. Il n'y a pas de démocratie d'abstention. La démocratie exige la participation active de tous les citoyens et une prise de position continuelle en face des problèmes qui se posent. L'indifférence actuelle, particulièrement sensible en Europe continentale, prépare la voie aux autocrates et aux dictateurs. Il faut bien que quelqu'un se charge de la responsabilité de l'État. Si ce ne sont plus les citoyens et les partis, ce seront des hommes plus ou moins respectables qui remplaceront la notion de démocratie par celle de l'élite sans qu'il soit possible de juger objectivement la valeur de cette élite. Il est facile de critiquer sans cesse l'État, l'Administration, le Parlement, etc., sans être soi-même capable de faire une seule construction positive; il est encore plus facile de protester contre les dépenses publiques, tout en réclamant pour telle ou telle catégorie des avantages supplémentaires, ou de se plaindre de la charge des impôts tout en pratiquant, sur une large échelle, la fraude fiscale. Une lecture superficielle de la presse suffit pour se rendre compte de cette absence totale de responsabilité politique. Ceux qui demanderaient des preuves supplémentaires pourraient étudier de plus près la polémique déclenchée autour de la Sécurité sociale. Les adversaires les plus farouches de cette institution, qui exigent à chaque occasion des économies draconiennes, n'ont-ils pas réclamé, avec la même insistance, l'exten-

sion des allocations familiales, presque sans contrepartie, aux propriétaires agricoles, jusqu'à l'attribution absolument injustifiée de l'allocation de salaire unique au fils du propriétaire travaillant dans l'exploitation de son père ? Dans un tel climat d'irresponsabilité et de démagogie, on ne saurait défendre la démocratie et lui trouver un équilibre politique viable. Le prince a dit : « L'État c'est moi. » Jusqu'à la deuxième guerre mondiale, on a essayé d'élargir cette conception et de dire : « L'État c'est nous. » Maintenant, on a radicalement changé les méthodes et on déclare, de plus en plus généralement : « L'État c'est eux », sans savoir exactement par qui est formé cette masse anonyme de « eux ». Cette abstraction de nous-mêmes pour les affaires publiques n'est pas concevable, et comme la gestion de l'intérêt général ne saurait se trouver longtemps entre des mains anonymes, on revient obligatoirement, sous une forme ou une autre, à la formule de départ, c'est-à-dire à l' « État c'est moi ».

Dans le domaine international, on a pris l'habitude de se lamenter plus ou moins ouvertement sur la dépendance de l'Europe occidentale envers les États-Unis. Pour remonter le moral, on fait appel à la notion d'une indépendance mal comprise, teintée d'un nationalisme super-égoïste. Pour qu'elle tienne debout, on l'entoure de l'échafaudage tremblant de la souveraineté nationale, dont les conséquences, bien entendu, ne se font que rarement sentir à l'égard des forts, susceptibles de menacer l'indépendance du pays, mais surtout contre les partenaires plus faibles avec lesquels il faudrait au contraire s'unir pour échapper à l'emprise des nations dominantes. Mais le véritable problème est ailleurs. Même à l'intérieur de la Communauté Atlantique, une certaine indé-

pendance européenne reste possible, si on a le courage de la défendre, c'est-à-dire si les peuples européens sont encore disposés à courir des risques et à accepter des responsabilités. Il est parfaitement absurde de faire appel aux Américains comme au père Noël, et de leur demander, en même temps, de respecter nos tendres susceptibilités. Chaque fois qu'il est question de la préparation partielle d'une véritable union européenne, condition indispensable d'un équilibre minimum Europe-Grande-Bretagne-États-Unis, on se heurte à une masse d'hommes et de groupements timorés qui n'osent faire le moindre pas dans l'inconnu et qui défendent avec acharnement les situations acquises.

L'indépendance suppose, en outre, dans les circonstances actuelles, un effort maximum, c'est-à-dire l'acceptation de la politique d'austérité pratiquée depuis la guerre par la Grande-Bretagne. Il est plus que paradoxal que ceux qui parlent le plus fréquemment de l'indépendance et de la souveraineté nationales se moquent avec la même fréquence du civisme britannique et de ses abnégations, forcées ou volontaires. Pourtant, nous n'avons pas le choix. Chaque bien doit être acquis ou défendu avec des sacrifices. Le bien-être et la liberté sans effort n'existent même pas dans les contes d'enfants. La perte du goût du risque et du sens de la responsabilité serait moins grave si l'énorme majorité des Européens continentaux n'était pas totalement inconsciente des conséquences pratiques de son attitude.

Les idées sont devenues particulièrement confuses dans le domaine social. Comme la misère est souvent la conséquence d'une injustice, on a accepté une simplification idéologique et intellectuelle, en voyant dans la pauvreté un alibi absolu et général. Construire une société

qui vèut être nouvelle, dynamique et progressiste sur une telle hypothèse est, pourtant, fort discutable. Dans cette revue, on ne songe certainement pas à défendre le scandale de l'injustice sociale, ni les abus antihumains d'un régime économique indéfendable. Mais ce serait une mauvaise réforme, de remplacer une injustice par une autre. Les faiblesses de la bourgeoisie ne créent pas automatiquement les vertus du prolétariat. Beaucoup de réformateurs sociaux se font la vie trop facile en croyant que la société nouvelle naîtra automatiquement le jour où l'ancienne sera détruite. A notre avis, rien n'est plus nuisible au véritable progrès que l'anéantissement systématique de la libre détermination de l'homme et l'élimination aussi méthodique de toute responsabilité individuelle. Il est si simple et si commode d'expliquer son échec dans la vie par la méchanceté d'autrui, ou, selon les slogans en vogue, par l'exploitation d'une classe par une autre. Mais lorsqu'un jour cette exploitation aura pris fin, lorsqu'il faudra des hommes actifs et capables pour prendre la relève des vrais ou faux maîtres d'hier, croit-on les trouver dans une masse ayant considéré pendant des générations sa pauvreté comme un alibi absolu ?

Il faudrait mettre un terme au simplisme social. L'existence de la bourgeoisie n'explique pas tout. Dans toutes les sociétés et dans toutes les classes sociales, il y a des hommes capables et des zéros, des paresseux et des travailleurs, des honnêtes gens et des resquilleurs. Les uns font des efforts, les autres n'ont qu'une seule idée en tête : vivre aussi bien que possible sur le dos des autres. Cette inégalité des caractères aura toujours des répercussions sur la structure sociale et ce serait une funeste erreur de vouloir les neutraliser. Humainement, on peut et on doit comprendre les faiblesses de son pro-

chain, mais socialement, on ne saurait sans cesse les pardonner et les négliger. Dans la société la plus juste et la plus idéale, il y aura des pauvres et des riches. Il faut assurer à tous un minimum vital décent, mais, en même temps, il faut faire comprendre également à tous que l'injustice n'est pas toujours inévitablement à l'origine de la pauvreté.

L'ALLIANCE CONTRE LE PROGRÈS

N'y a-t-il pas incompatibilité entre progrès et sécurité ? Matériellement, le progrès technique, scientifique et social peut donner une base à la sécurité des êtres humains, par l'augmentation de la richesse sociale, la diminution des dangers de la vie, et aussi par un élargissement des horizons intellectuels et moraux. Seulement, progrès signifie changement, et sécurité immobilisme. Si la sécurité a besoin de progrès, la réalisation du progrès, de son côté, est dangereusement freinée par le désir anticipé de cette même sécurité. Actuellement, notre société ne veut plus voir cette contradiction interne et se cache, assez lâchement, la tête dans le sable. Le seul résultat de cette attitude sera, à la longue, l'abaissement général du niveau de vie et l'accroissement de l'insécurité.

Nous savons depuis longtemps que l'esprit réactionnaire n'est plus, hélas! limité à ces vieux milieux conservateurs qui ne pensent qu'à la sauvegarde éternelle de leurs privilèges. Il est temps de réfléchir un peu sérieusement sur le véritable sens du mot réaction. Ce n'est d'ailleurs pas très difficile, car cette expression signifie au XXe siècle exactement la même chose qu'au XIXe, avec cette seule différence que la composition des classes

réactionnaires a sensiblement changé. Sont réactionnaires tous ceux qui s'opposent au mouvement naturel du progrès dans le but d'éviter une transformation de leur situation personnelle. Que le privilège à défendre soit capitaliste ou prolétarien, magnifique ou misérable, ce qui compte, c'est l'attitude générale et la mentalité inspirant l'action de l'homme.

Dans beaucoup de pays, la classe ouvrière risque à présent de s'enfoncer dans les marais d'un égoïsme réactionnaire. Elle parle beaucoup plus de la défense des soi-disant conquêtes sociales que d'une éventuelle poursuite d'une action dynamique ou révolutionnaire, en vue d'une transformation de la société. Cette tendance, nettement réactionnaire, est suffisamment forte pour permettre dans de nombreux cas aux porte-paroles de la classe ouvrière de parler exactement le même langage que le patronat. L'internationalisme a été sacrifié à une volonté farouche et bornée de défendre dans le cadre national son droit au travail et son niveau de vie individuelle. Conscients de la supériorité de leur niveau de vie, les socialistes britanniques et scandinaves oublient, d'un jour à l'autre, leur conviction internationaliste et refusent la main de leurs camarades continentaux, désireux de construire en commun une Europe unifiée et, si possible, socialiste. Ce n'est pas non plus un hasard que les arguments invoqués par le parti socialiste allemand contre le plan Schuman aient été identiques à ceux mis en avant par la sidérurgie française, qui représente, dans son ensemble, l'aile marchante de la réaction européenne classique.

Durant un siècle, les travailleurs ont souffert souvent cruellement du chômage et de l'instabilité de l'emploi. Le libéral anglais, lord Beveridge, et le représentant de l'Amérique capitaliste, le président Roosevelt, ont eu

l'excellente idée au cours de la dernière guerre de fixer le plein emploi comme l'un des buts de paix essentiels des nations occidentales. Leur idée a pris racine dans tous les pays intéressés, et pour la première fois dans l'histoire, les ouvriers disposent désormais d'un maximum de garanties contre la menace du chômage et de la misère. Dans certaines professions, on a fait un pas de plus, en assurant, dans toute la mesure du possible, aussi la stabilité de l'emploi. Les syndicats britanniques exigent, à présent, le salaire annuel garanti, qui a déjà trouvé une application limitée aux États-Unis, où diverses entreprises se sont engagées par des contrats collectifs à payer à leur personnel pendant douze mois un salaire mensuel minimum, basé en général sur une durée d'activité moyenne de dix mois. Tout cela est fort bien, aussi longtemps que le souci du plein emploi et de la stabilité de l'emploi ne tue pas tout dynamisme et n'aboutit pas à une stagnation complète de l'économie. Trop d'ouvriers oublient que la seule garantie véritable du plein emploi est l'expansion continuelle de l'activité économique, c'est-à-dire l'accroissement de la productivité, qu'ils essaient de freiner par peur de perdre leur place. A la longue, rien ne sera plus favorable au chômage et à la misère que le ralentissement du progrès industriel et le protectionnisme douanier, qui ne fait que prolonger l'existence d'entreprises non viables. Le slogan syndical : la productivité risque de créer le chômage, fait partie de l'arsenal de la plus triste bêtise humaine. Il n'est pas moins insensé d'assurer à un certain nombre d'ouvriers la stabilité de leur emploi en s'opposant à toute rationalisation et à tout licenciement. Ce serait une grande erreur de croire qu'il n'y ait que des monopoles capitalistes. Les monopoles ouvriers et syndica-

listes existent également et n'ont certainement pas des conséquences moins néfastes. Ne pensons qu'aux ouvriers du Livre qui sont en France en partie responsables de la situation critique de la Presse. Personne ne saurait contester le fait que malgré le progrès technique, le nombre des ouvriers employés à la confection d'une page de journal est aujourd'hui sensiblement plus élevé qu'en 1938 et même qu'en 1913, tout simplement parce que le Syndicat du Livre a réussi à imposer sa volonté et à réaliser, à sa manière, le plein emploi. Il a seulement oublié que la disparition progressive des journaux et la diminution du tirage deviendront une source de chômage beaucoup plus inquiétante que celle qu'aurait pu susciter une politique de rationalisation et de productivité.

Dans le monde entier, les exemples d'attitudes réactionnaires ouvrières abondent. Que penser de ces artisans français qui sabotent la formation d'apprentis pour ne pas se créer de concurrents ? Comment qualifier l'attitude des syndicats britannique et américain des musiciens, qui se soucient si peu de la liberté de l'art, qu'ils organisent des grèves et des manifestations contre les représentations données dans leur pays par des collègues étrangers ? Les opérateurs de cinéma américains font un pas de plus. Profitant du principe du « closed shop », qui empêche les sociétés cinématographiques d'employer des techniciens non syndiqués, ils veulent refuser l'admission de nouveaux membres dans la charmante intention, — qu'ils ont au moins le courage d'exprimer sincèrement et publiquement, — de réserver les places disponibles à leurs fils. Le record dans ce genre de manifestations a peut-être été battu par le syndicat « Force Ouvrière » des fonctionnaires en Tunisie, qui a protesté contre la récente décision du gouvernement français

d'admettre désormais dans l'administration locale des autochtones tunisiens sur une base d'égalité avec les Français, parce qu'une telle mesure compromettrait l'avenir des enfants des fonctionnaires français en service en Tunisie. Jadis, les socialistes, et avec eux tous les hommes progressistes, ont condamné l'abus du droit d'héritage. Désormais, ces mêmes milieux commencent à revendiquer l'héritage de la fonction, revenant ainsi aux pratiques les plus contestables d'un moyen âge en plein déclin. A côté d'une telle sécurité, il n'y a réellement plus de place pour le progrès ni pour une honnête justice sociale. Le stakhanovisme et l' « émulation socialiste », en honneur derrière le rideau de fer, ont une raison d'être profonde. Que les méchants capitalistes et bourgeois s'en moquent, c'est normal. Cela entre dans le cadre de la propagande et aussi dans celui de leurs intérêts. L'attitude identique des socialistes et des syndicats non-communistes est beaucoup moins admissible et beaucoup moins réconfortante. Elle fournit tout simplement la preuve qu'ils n'ont rien compris aux fondements de l'économie et du progrès. Le stakhanovisme n'est pas une invention diabolique des maîtres soviétiques pour aggraver l'esclavage des travailleurs derrière le rideau de fer. Il a été introduit comme contrepoids indispensable aux tendances de sécurité particulièrement fortes en régime communiste. D'un côté, il y a la garantie absolue du plein emploi et l'obligation d'essayer d'accroître le niveau de vie des ouvriers, de l'autre le remplacement d'un patron capitaliste tendant vers le profit par une administration anonyme et éventuellement bureaucratique. D'une manière ou d'une autre, il a fallu introduire dans ce système une force dynamique quelconque. Un vieux proverbe anglais, quelque peu brutal, dit : Pour faire avancer un

âne, il faut ou le pousser par derrière avec un bâton, ou l'attirer par devant par la vue d'une carotte. Après quelques années d'un communisme égalitaire, les Soviets ont réintroduit la carotte sous la forme d'une hiérarchie des salaires très ouverte, et peu de temps après, malheureusement, aussi le bâton, ce qui rend l'âne prolétaire sensiblement plus malheureux derrière le rideau de fer que dans le monde capitaliste. Que les classes ouvrières se gardent donc de cette illusion de pouvoir trouver une sécurité sans risque.

La deuxième alliance contre le progrès est celle des chefs d'entreprises, au sens le plus large, des grands patrons jusqu'aux petits marchands de légumes. Nous nous excusons de les mettre sur le même plan, mais lorsqu'il s'agit de défendre une marge de bénéfices garantie contre le consommateur et contre le progrès économique, il n'y a plus guère de différence entre la mentalité du petit marchand de légumes, propriétaire d'une pauvre charrette installée au coin d'une rue, et celle d'un grand industriel. Peu importe que l'accord sur les prix et les conditions de vente soit fixé dans un bureau élégant ou aux portes des Halles. Les mobiles et les résultats sont les mêmes. Il faut réellement être reconnaissant au président d'une grande organisation agricole pour cette franche définition de la doctrine économique moderne commune aux industriels, aux commerçants et aux propriétaires européens : « La liberté ne doit pas jouer tant que l'offre dépasse la demande. » Le libéralisme européen est une fiction. Il n'y a pas de libre concurrence, mais une vaste et solide coalition contre la baisse des prix. Le jeu est d'autant plus malhonnête qu'on demande à l'État avec insistance d'appuyer cette coalition, tout en lui refusant le droit de défendre le

consommateur dans les périodes de hausse, car, à ce moment-là, c'est-à-dire lorsque la demande dépasse l'offre, on réclame la liberté. De plus en plus, l'économie européenne est cloisonnée dans des groupements professionnels, dont la puissance dépasse de beaucoup celle des corporations qui avaient déjà exaspéré les peuples avant la Révolution française et dont la disparition n'a malheureusement été que très provisoire. Bien entendu, l'industriel ou le commerçant individuel est libre de ne pas adhérer au groupement ou syndicat professionnel. Mais l'État lui-même ne respecte pas cette liberté. Dès qu'il y a une répartition de produits rares à faire, il s'adresse aux syndicats qui ne manquent pas de punir les récalcitrants. Et il y a d'autres moyens, moins légaux, de faire entrer dans le rang ceux qui ont encore l'étrange idée de faire jouer la libre concurrence. Un petit marchand des quatre-saisons d'une rue de Paris a eu l'idée d'acheter ses fruits et légumes vers la fin de la vente aux Halles, pour les obtenir meilleur marché. Il fut, en outre, assez honnête pour vouloir en faire profiter ses clients. Immédiatement, il a déchaîné ses collègues qui ont mobilisé contre lui la police. Grâce aux milliers de règlements et de lois, dont l'application en France peut parfaitement empoisonner l'existence du plus parfait des citoyens, il n'a pas été difficile d'aboutir. On a constaté qu'après une certaine heure, il est interdit de déballer les voitures dans la rue et de poser des cageots sur le trottoir. Après le premier procès-verbal, le marchand des quatre-saisons avait compris. Ce n'est qu'un petit exemple et il y en a des milliers d'autres. Dans des milieux plus distingués, on se sert de la dénonciation fiscale, des contrôles minutieux de l'inspecteur du travail, et même de l'action judiciaire. A cet égard, l'ex-

périence faite par une usine allemande de vêtements est très édifiante. Fondée après la guerre dans une région pauvre en ressources et riche en réfugiés sans travail, son propriétaire avait mis au point une organisation très rationalisée et un appareil de vente bon marché, excluant les intermédiaires. Comptant sur un chiffre d'affaire important, il s'était contenté d'un bénéfice réellement faible. Il a ainsi été en mesure d'offrir des vêtements de qualité à des prix hors concurrence. Ses ouvriers ont été rémunérés au-dessus du tarif syndical. Dès le début, cette expérience a été combattue avec acharnement par l'ensemble des industriels et détaillants. Le premier succès fut le refus du gouvernement de faire participer cette usine à un programme utilitaire. Par la suite, on a provoqué la fermeture provisoire de l'entreprise par des restrictions de crédit absolument injustifiées. La dernière invention a été l'action judiciaire, parce que l'usine aurait accordé des rabais spéciaux, interdits par une vieille loi tombée en désuétude. La décision des juges d'acquitter l'industriel a provoqué une véritable vague de protestations parmi tous les pharisiens cartellistes.

Nous ne vivons donc plus dans une économie libérale, mais dans un régime corporatif. Normalement, les syndicats et les partis de gauche devraient réagir contre ce cloisonnement égoïste de l'économie (dont J. Dumontier a d'ailleurs eu, à plusieurs reprises, l'occasion de parler dans la revue). En réalité, nous assistons à la lente mais méthodique mise en place d'une véritable coalition entre les ouvriers et les patrons, pour la sécurité et contre le progrès. Dans le cadre de l'entreprise, les représentants ouvriers ont fait la découverte que souvent leurs intérêts sont identiques à ceux des patrons. Lorsqu'on baisse les prix, on ne peut plus augmenter

les salaires. Pourquoi donc faire un cadeau aux consommateurs, si l'on peut assurer au personnel et au patron un bénéfice supplémentaire ? Sans doute, à la longue, la hausse des prix n'est pas profitable à la classe ouvrière, qui est parfaitement consciente de ce fait, mais individuellement, à l'intérieur d'une entreprise donnée, la situation est différente. On pense à l'avantage immédiat, sans se soucier des répercussions lointaines, ni de la fameuse solidarité prolétarienne. Il en est de même pour les résultats d'une meilleure productivité. Un responsable du syndicat « Force Ouvrière », n'a-t-il pas dernièrement réclamé le bénéfice de la politique de productivité exclusivement pour les ouvriers, tout en laissant entendre que le patron s'assurerait automatiquement des gains supplémentaires incontrôlables ? Il n'y a donc qu'une seule certitude : le sacrifice absolu des consommateurs, y compris les camarades de classe travaillant dans d'autres entreprises moins favorisées. Une fois de plus, nous nous trouvons complètement engagés sur la voie du corporatisme le plus pur, ou plutôt le plus impur.

La participation ouvrière aux bénéfices et à la gestion, qui crée inévitablement des liens plus étroits entre l'entreprise et son personnel, renforce le danger du corporatisme. On ne pèche guère par excès de pessimisme lorsqu'on prévoit la constitution, à l'intérieur des entreprises, de fronts unis, réunissant patrons et ouvriers contre les pouvoirs publics et contre les consommateurs. Cette nouvelle alliance n'aura pas le moindre souci du bien-être général, ni du progrès, ni de l'avenir de la classe ouvrière. Elle défendra de hauts salaires par le maintien de hauts prix, et s'il le faut, par la conclusion de cartels. Les responsables des syndicats allemands sont parfaitement conscients de ce danger. Lors de la

préparation de la loi instituant la cogestion dans la sidérurgie allemande, ils avaient essayé de faire choisir une partie des délégués ouvriers en dehors de l'entreprise parmi les fonctionnaires syndicaux. Leur tentative a échoué parce que les industriels ont craint, à juste titre, une trop forte immixtion des syndicats dans leurs affaires. Cet échec est d'autant plus grave qu'on assiste actuellement en Allemagne à de fortes tendances de décentralisation des groupements syndicaux. Chaque syndicat ouvrier professionnel voudrait obtenir, en face de la Centrale Syndicale Fédérale, un maximum d'indépendance. Une telle évolution facilitera, une fois de plus, l'institution d'un régime corporatiste qui est d'ailleurs conforme aux idées gaullistes de l'association du capital et du travail. A travers les partis et les pays, et même à travers les classes, tout se tient donc et tout nous pousse vers le sacrifice de la liberé en faveur d'une sécurité plus ou moins aléatoire.

En guise de conclusion nous exprimerons notre conviction que l'homme moderne devra prendre une attitude plus courageuse et plus responsable en face de la vie, et se libérer de cette paralysante hantise de la sécurité. La vie n'est pas une école maternelle et l'organisation sociale ne saurait prolonger jusqu'à la mort une enfance insoucieuse. Il est indispensable que l'homme libre prenne ses risques, qu'il accepte un minimum de tension, et qu'il voie dans le succès non pas un dû, mais la récompense d'un effort.

ALFRED FRISCH.

LITTERATURE ALLEMANDE DE NOTRE TEMPS

I

DANS son essai posthume *La situation de l'homme dans l'univers*, Max Scheler a écrit « qu'à aucune autre époque de l'histoire l'homme n'est devenu pour lui-même aussi problématique qu'aujourd'hui », et il dit ailleurs plus nettement encore : « Dans une histoire de près de dix mille ans, nous sommes la première époque où l'homme soit devenu pour lui-même totalement « problématique », où il ne sache plus ce qu'il est, tout en sachant pourtant qu'il le sait. » Ainsi se trouve définie une situation historique spirituelle dont le poids nous écrase aujourd'hui plus lourdement : nous sommes entrés encore plus profondément dans la crise, nous avons été privés de trésors plus grands. Ce bouleversement pénètre jusque dans le domaine chrétien : la pensée de Peter Wust et de Theodor Steinbüchel en témoignent de façon saisissante. A l'ancienne certitude que l'homme avait de lui-même s'est substituée la conscience d'un déracinement complet. Tout le monde est persuadé que les bases humaines sur lesquelles on croyait bâtir peuvent facilement crouler, la plupart même en une nuit et sur une

simple poussée. La vanité de tout effort et de tout sacrifice humains oppresse les hommes depuis plus de trente ans déjà, l'inutilité de tout événement et de toute action, l'éternel recommencement, l'absurdité de la souffrance, de la faim et de la mort. Sous le poids des événements les étais spirituels s'effondrent; des mondes fantômes meurent, des ersatz de religion sont rejetés. Le pendule a de vastes oscillations; la foi au progrès est suivie d'un pessimisme radical; le sentiment de la sécurité bourgeoise, de l'angoisse de la grande incertitude. L'homme d'aujourd'hui est le sans-patrie, le sans-toit. Ainsi la littérature allemande actuelle n'a-t-elle qu'un problème : l'homme seul est en question. On ne comprend pas l'essence de l'homme. La question : qu'est-ce que l'homme dans ce monde-ci ? est commune à toute la littérature.

Pour caractériser l'attitude de la littérature en face de l'existence, il y a un moyen de discrimination simple peut-être, mais infaillible : c'est la question fondamentale sur ce que l'on croit, celle qui concerne le dieu immanent ou transcendant. Autrement dit celle du primat de la vie sur le logos, de l'impersonnel sur la personne, ou vice-versa. Deux conceptions opposées s'offrent à nous, deux attitudes adverses et s'affrontant irréconciliablement. Entre elles se trouve la foule énorme et importante de ceux qui cherchent, qui tâtonnent dans l'angoisse sur le sens de la vie. Il nous faut parler d'abord de ces trois attitudes.

1. La première est celle du scepticisme et de l'incrédulité radicales en face du monde. Depuis le milieu du siècle l'irrationalisme et la doctrine de l'immanence du monde ont constamment accentué leur mouvement vers la prééminence de l'instinctif et de l'absurdité et repoussé

à l'arrière-plan la foi idéaliste au sens du monde. La croyance fondamentale en la volonté chez Schopenhauer, son incarnation dans la création artistique de Wagner, dans son âge mûr, sa continuation et sa transformation dans la pensée de Nietzsche, il est difficile d'en évaluer les conséquences sur la situation spirituelle du temps présent. Si l'œuvre décisive de Nietzsche fut de couper les derniers ponts vers la transcendance et, par la doctrine de « l'éternel recommencement » — découverte devant laquelle il crut pouvoir crier de joie — de faire tourner l'homme en rond sur lui-même dans un mouvement désespéré, une partie considérable de la littérature actuelle nous montre les immenses conséquences de telles conceptions. L'homme, reposant entièrement sur lui seul, ne trouve plus d'issue par où il puisse s'échapper. Tandis qu'au début du siècle et dans les années suivantes la littérature témoigne qu'elle a hautement conscience d'aller au-devant d'une liberté nouvelle de l'instinct (il suffit de rappeler les romans combattifs de Gerhart Hauptmann : *Le Fou dans Cristo Emmanuel Quint, L'Hérétique de Soana*, et *Le Journal de Voyage, Printemps de Grèce*), l'homme d'aujourd'hui ne se trouve en aucune façon grand, héroïque et magnifique, mais bien brisé, appauvri, mis en question et désespéré. Il est solitaire, « exposé sur les montagnes de son cœur » (Rilke), partout et toujours son esprit est résigné et pessimiste. Il constate ce qui est, mais ne peut donner aucune impulsion. Parmi ces écrivains on trouve à peine un apôtre ou un prophète, très différents en cela des apôtres du progrès qui, il y a une génération et demie, parcouraient l'Allemagne et l'Europe. Et ce n'est pas seulement parce que les prophètes d'hier sont les vieux d'aujourd'hui, mais parce que les faits sont contre eux. On a vu qu'on ne pouvait

vivre ainsi; que l'on s'est heurté à un ordre secret de la vie, que l'on a pu méconnaître un temps mais qui s'avère et s'accomplit comme ce qu'il y a de plus fort et d'indestructible dans le monde.

2. Mais il se produit en même temps ce fait curieux qu'au milieu de la vague de négation du monde grandit une confiance en la création. Comme si la limite du possible humain était atteinte avec l'extrême absurdité, naît une nouvelle croyance. Peter Wust a parlé de ceux qui ont une confiance innée et de ceux qui ont une méfiance innée et il a partagé les hommes en deux groupes : ceux qui s'opposent à l'ensemble du monde avec réserve, hostilité et méchanceté et ceux qui aiment, qui sont ouverts au monde. Il semble que les réalités fassent de temps en temps irruption dans les fausses constructions humaines, que les erreurs aillent d'elles-mêmes à l'absurde et que la vérité soit un régulateur irrévocable de l'histoire du monde. A notre époque, il faut le remarquer, on croit de nouveau à un ordre du monde. La *tabula rasa* se couvre de nouveau de lignes et de figures. Nous observons le même processus dans le domaine de la pensée philosophique. Rappelons seulement Nicolai Hartmann qui vient de mourir. Ce processus ne signifie rien d'autre sinon que le monde abandonné et perdu est regagné, pièce par pièce, celui des sens et celui de la pensée. Chaque objet devient transparent pour d'invisibles objets. Un des événements de notre temps est de pouvoir célébrer Gœthe pour son deux centième anniversaire, comme le champion de l'ordre du monde avec sa doctrine de l'*Urphänomen* (du phénomène originel) et du type.

Gœthe semble bien avoir incarné en face du monde une position qui fait espérer, aujourd'hui, le début d'un

renouveau humain. Les démons que pressent Gœthe, nous les avons expérimentés en même temps que leurs effets destructeurs. Méditer sur Gœthe est déjà le retour à une incommensurable richesse et il pourrait arriver que, sur cette voie, nous dépassions le grand penseur et regagnions les réalités que lui-même ne put préserver.

3. Face aux certitudes gagnées par la pensée naturelle, le monde chrétien représente l'infinie réalité de la révélation. La reconquête de la surnature comme partie de la réalité dans laquelle nous, les hommes, nous vivons, représente l'enrichissement définitif de notre littérature, capable maintenant d'établir une unité entre ce monde-ci et l'au-delà, et de permettre à l'homme de conquérir la place qui lui convient au point d'intersection entre nature et surnature. Tandis qu'elle s'accomplit et prend de l'importance par l'œuvre de plusieurs écrivains de valeur, elle apporte une aide décisive pour surmonter une fatale mentalité de catastrophe et de désespoir du néant. Là seulement apparaissent aujourd'hui les traits plus réconfortants sur le sombre visage de l'époque. La parole du critique connu Holthusen est parfaitement vraie : « Nous sommes tellement bas que la pensée chrétienne doit assumer le rôle des « lumières » dans un monde enténébré par tant d'idéologies, de raisonnements et d'élucubrations païennes. »

Il ne faut toutefois s'abandonner à aucune illusion sur la situation de la littérature chrétienne. Elle n'échappe pas au problème général. Les inquiétudes du paganisme se communiquent au christianisme; il en admet les problèmes mais il y répond avec la voix qui vient de l'autre rivage. La littérature chrétienne aperçoit aussi les ombres épaisses sur notre monde, et on a parlé de son

caractère parfois « manichéen ». Le chrétien de notre temps est inquiet, et sa littérature est « existentielle » pour autant qu'elle tire ses thèmes de l'expérience angoissée du temps présent et de sa propre expérience. Peut-être pourrait-on même dire qu'elle voit le mal encore plus puissant, plus sombre et plus effrayant. Elle ne peut faire autrement que de reconnaître la confusion du monde et comprend très bien que le non-chrétien se voit livré à l'abîme. Elle tient compte de l'existence d'un enfer qui agit sur notre vie et trouve très compréhensible que le diable reparaisse. Qu'elle le puisse est un signe important de sa force[1].

On veille pourtant à ce que ces difficultés ne deviennent pas intolérables. On ne quitte pas la littérature chrétienne sans être consolé. En se comprenant comme l'être unique dont la faiblesse est abolie dans le domaine de la grâce, l'homme acquiert les consolations qui lui rendent la vie possible. La tâche de la littérature chrétienne actuelle est de représenter la réalité du monde que cherchent les hommes de notre temps : l'édification de l'univers, l'efficacité d'un Dieu bon, omniscient et tout-

1. Hans Zehrer dans sa postface à l'édition allemande de *le fond du problème*, de Graham Greene, note que cette attitude est marquée de l'empreinte de la Réforme, c'est un phénomène notable de notre temps qu'une certaine partie des intellectuels réformés se convertisse au catholicisme, mais l'expérience fondamentale, dans la mesure où elle se manifeste dans la littérature, porte des traits protestants : la représentation du Dieu caché, insondable et terrible, l'absolu de la conscience qui s'est perdue et ne se trouve que devant Dieu. Sauf une rectification, cette conception est exacte : il s'agit d'une expérience totalement chrétienne lourdement grevée de protestantisme; le catholique fait entièrement sienne cette conscience de la difficulté du temps. Bien des gens cependant pensent qu'on aboutit ainsi à une falsification de l'idée chrétienne du monde et de l'homme et qu'il est nécessaire de se libérer de cette conception.

puissant, la permanence de l'action du Christ, la mission de l'Église. Pour ceux que poursuit l'inquiétude religieuse, elle incarne et exprime le sens chrétien du monde et du temps. « Que vivre et écrire ne soit rien d'autre qu'un chant de louange » s'écrie un beau poème de Bergengruen, et ce sont de grands hymnes qu'écrivent Gertrud von Le Fort comme Rudolf Alexander Schröder. Ce que d'autres appellent destin ou décret du destin revêt pour le chrétien le caractère d'une grâce. Des événements sans liens, une vie sans ordre, le poids d'une faute, un crime inexpié mais péniblement porté sont rapprochés par une main invisible. Au moyen d'événements de cette sorte des écrivains modernes introduisent dans les lettres des éléments d'une extrême importance. Bornons-nous à citer Stefan Andres, Elisabeth Langgässer et Gertrud von Le Fort. La littérature chrétienne montre dans la rencontre dans le sacrement de la puissance divine et de l'action humaine l'alliance du créateur et de la créature. Élisabeth Langgässer a écrit son célèbre roman sur *le sceau ineffaçable* du baptême. Gertrud von Le Fort parle des fiançailles et du mariage. Des figures sympathiques de prêtres passent dans la littérature moderne.

On peut donc distinguer trois points dans la création littéraire actuelle. 1° Elle continue à se développer dans la direction suivie depuis le début du siècle et approche d'un stade final. 2° Elle montre un effort vers une redécouverte du monde d'une manière pour ainsi dire « naturelle », non influencée par la foi. 3° Il s'agit de reconquérir le monde chrétien à un degré que l'on n'a plus atteint depuis des siècles (depuis le baroque).

II

Quant aux genres littéraires, ils sont tous aptes à exprimer les problèmes de l'époque. Mais, — et ceci est très caractéristique de la situation présente, — sous la pression d'expériences nouvelles, les formes classiques éclatent. La difficulté de comprendre le monde du point de vue esthétique met l'art devant le problème de sa propre existence. De même que la culture moderne, l'art se sait près de sa fin. L'extrême raffinement du style n'est pas seul à en témoigner, — ainsi dans le *Docteur Faustus* de Thomas Mann, et dans *La mort de Virgile* de Hermann Broch, — mais aussi l'importance donnée au fait même, qui réduit à un sujet de discussion spéculative et d'interprétation ruine l'œuvre d'art en tant que telle. De nouvelles formes apparaissent qui conquièrent droit de cité à côté des anciennes. La crise de l'art consiste donc à trouver comment rencontrer la réalité et la dominer.

Le roman principalement paraît durement touché. La tradition du roman psychologique est abandonnée, la psychologie en défaveur. On traite les grands rapports généraux, la transfiguration et la connaissance de l'être. « L'art veut devenir connaissance », s'écrie le Leverkühn de Thomas Mann. L'auteur s'immisce dans l'action qu'il crée, se place en critique ironique en face de ses personnages et les parodie. Elisabeth Langgässer brise la forme classique du roman, d'une part en introduisant un long texte documentaire dans la structure de son œuvre, de l'autre en interrompant la marche du récit par des résumés et des abrégés inhabituels.

La situation du drame est analogue; elle est même

plus marquée sous bien des rapports. La forme classique des cinq actes est depuis longtemps abandonnée pour une suite de scènes et de tableaux d'une composition beaucoup plus lâche. Mais la dissolution des anciennes formes a progressé depuis, comme le montre le « théâtre épique ». Comme dans le roman, l'auteur se place en face de sa pièce en créant la figure du meneur de jeu qui explique avec sa baguette ce qui se passe sur la scène. Le théâtre est critique, désenchanteur il détruit à fond les illusions et les créations de l'imagination. Les formes définitives ne sont pas encore acquises. En face de ce drame se construit peut-être un nouveau drame chrétien.

La poésie lyrique est engagée dans deux voies. D'une part la tendance vers des formes fixes, comme le sonnet par exemple (Rheinold Schneider). Mais ce penchant ne paraît pas caractériser l'époque. On a bien plutôt l'impression d'un éclatement des formes, d'une tendance au rythme libre où peut mieux s'exprimer l'expérience moderne. C'est ainsi que Marie Luise Kaschnitz, Hans Egon Holthusen, et Horst Lange cherchent à atteindre l'expression lyrique. Rudolf Alexander Schröder, Werner Bergengruen et Manfred Hausmann emploient des formes plus rigides.

D'autre part, le genre « journal », dans la littérature actuelle, occupe une place importante. Ce sont souvent des livres nocturnes et ils se nomment eux-mêmes ainsi. L'impossibilité de dominer le flux sans cesse renouvelé des expériences intérieures et des événements extérieurs contraint le penseur à méditer le soir ou la nuit sur ce qui s'est passé pendant le jour. Le témoignage le plus expressif en est donné par les nombreux « journaux » de Ernst Jünger qui nous offre ainsi une grande partie de sa vie. Avec ses *Rayons* (« *Strahlungen* ») il est le

maître incontesté du genre. Les « journaux » témoignent souvent de la difficulté de dominer la réalité pièce par pièce. C'est encore Jünger qui compare le « journal » à un livre de loch. Il contient des remarques sur la navigation à travers les mers « où l'on sent le vertige exercé par le Maëlstrom et d'où surgissent des monstres ». *Le Livre des jours et des nuits* de Theodor Haecker est le signe d'une semblable tentative mais offre pourtant à un tout autre degré les signes de l'homme éclairé par une foi théologique. Beaucoup d'exemples en Allemagne et à l'étranger montrent que le journal est une forme essentielle d'expression moderne. Citons seulement Franz Kafka, Hans Carossa, Günther Weisenborn et André Gide.

Ce qui va suivre ne présente qu'une partie de la production littéraire actuelle et ne prétend pas être un inventaire complet; il ne serait d'ailleurs pas seulement difficile à réaliser mais il n'aurait aucune utilité. Pourtant un nombre limité de cas peut espérer donner une image de la situation actuelle si ces cas sont représentatifs.

III

Placer Thomas Mann au début de ce panorama se justifie par la situation exemplaire que cet écrivain occupe à bien des points de vue dans la littérature moderne. Les nombreuses discussions sur sa valeur d'écrivain et la complexité de son œuvre en font une figure essentiellement significative. Parmi les romanciers allemands il est celui qui traduit avec le plus de variété et le plus complètement la situation sans issue du monde, situation profondément liée à l'absence de foi et d'espérance de

notre temps; et si ce qui caractérise l'œuvre de Thomas Mann dans sa jeunesse et sa maturité est de montrer comment se réalisera « la fin », ses derniers écrits, plus ils approchent du présent, sont « la fin de la fin ».

Ses principes philosophiques — abstraction faite des variantes — ont des affinités avec ceux de nombreux écrivains contemporains. Thomas Mann est dans la tradition des courants principaux du XIXe siècle; du courant scientifique et du courant historico-philosophique influencé par lui, selon lequel l'homme, essentiellement passif et réceptif, émergeant de la profonde obscurité des origines, s'est peu à peu élevé à sa condition actuelle par un développement continu, sans pouvoir pourtant jamais nier le chaos de son origine. La structure essentiellement irrationnelle du monde prédomine aussi bien dans le cours général de l'histoire que dans celui de la vie de l'individu. La métaphysique de la volonté de Schopenhauer et la philosophie de la vie de Nietzsche déterminent le sens de l'existence chez Thomas Mann (abstraction faite de toutes sortes d'autres éléments); dans son œuvre, ce sens ou bien s'étale consciemment ou se trahit involontairement. Tout s'y ramène, même les extrêmes. Le monde dans son ensemble n'est aucunement reflet de Dieu (comme chez Thomas d'Aquin) ou manifestation du dieu-nature (comme chez Gœthe), mais il est perçu comme une puissance sombre et même maudite. Cette vue pessimiste du monde est le trait commun qui rattache Thomas Mann à un large courant de la littérature moderne.

Cette conception du monde s'exprime chez Thomas Mann par trois thèmes, si nous bornons notre examen à l'œuvre de sa vieillesse : le roman de Joseph, la figure de Gœthe et Docteur Faustus. Les trois œuvres forment

une unité spirituelle. Dans le roman de Joseph l'auteur se tourne vers les origines; le Docteur Faustus est la peinture de la fin. Mais au milieu se dresse, avec Gœthe, représentant l'esprit le plus riche jusqu'à nos jours du peuple allemand, une incarnation suprême du grand homme où s'exprime dans un individu l'image générale du monde.

Il faut pénétrer à fond le gigantesque roman de Joseph — (il a soixante-dix mille lignes!) — monstrueusement compliqué et rationalisé jusque dans les détails, si on veut le comprendre. Ce roman essaie de donner une interprétation poétique de l'homme naturel dans son évolution. Ce n'est pas seulement un monde que nous parcourons mais aussi une conception du monde. L'humanité vient de la nuit. Au fond, Thomas Mann veut réfuter la prétention de l'Ancien Testament à être une révélation. Il croit pouvoir prouver l'origine purement naturelle de tout miracle. Ce que l'auteur appelle ici et ailleurs « Dieu » n'est rien autre que l'obscur principe du monde, qui doit prendre conscience de lui-même par la marche de l'humanité historique, par l'éveil de l'esprit et être libéré de son mystère et délivré de lui-même. la marche de l'humanité historique, par l'éveil de l'esprit et être libéré de son mystère et délivré de lui-même. D'un état de demi-conscience, l'homme se serait peu à peu élevé à la conscience, d'une connaissance purement terrestre à la science de Dieu. Ainsi le sol biblique ne devient pas le point de rencontre de Dieu et du peuple, le lieu élu d'une conduite divine, mais le point d'irruption d'épanouissements naturels, un Orient sur lequel a brillé l'aurore de l'esprit. Mais c'est une chose de dire : Dieu ne peut achever son œuvre que par le moyen de l'esprit humain; et c'en est une autre de penser : hormis

l'effort humain, aucun Dieu ne joue un rôle dans l'histoire.

Cette découverte des obscurs fondements de l'humanité dans le domaine du mythe se répète ensuite ailleurs. Prenant Gœthe comme exemple, Thomas Mann présente sa conception de l'essence du génie. Comme il voit dans l'obscurité la patrie de l'humanité il en voit logiquement aussi dans le génie la forme la plus haute. La liberté sans limite glissant dans l'inconcevable et l'indéfinissable, la rencontre de hauts dons spirituels et de la maladie, la constante menace du démonique, tous ces traits de la personnalité de Gœthe seraient l'appel permanent de l'abîme qui veut ramener à lui ce qu'il en a laissé sortir. Il y aurait chez Gœthe quelque chose de totalement naturel et païen qui contredit toute définition, un élément d'incertitude, de négation, de doute universel. Voilà la quintessence de son roman *Lotte à Weimar* et de ses divers articles et discours sur Gœthe.

Le troisième exemple est le *Docteur Faustus*. L'œuvre a l'allure d'un jugement sur l'Allemagne et son évolution; elle reflète le dernier instant d'une époque qui se précipite vers sa perte; fort injustement; puisqu'il s'agit d'un roman philosophique qui ne désigne pas seulement l'Allemagne mais la structure du monde. L'homme coordonné aux puissances du chaos est le thème fondamental du récit. La pensée de Thomas Mann paraît s'exprimer avant tout par la doctrine de ce privat-dozent de philosophie de Halle qui porte le nom caractéristique de « Schleppfuss » (Traînepied) : le mal serait l'accessoire nécessaire de l'existence de Dieu. La terrible ambivalence de la profondeur du monde se manifeste encore une fois; le mal n'est qu'une autre face du bien et vice-versa, la culture n'est qu'une autre forme de la barbarie,

le génie de la maladie. Thomas Mann le prouve à ses lecteurs pour ainsi dire à chaque pas : au moment de l'assaut dévastateur, les forces du génie se libèrent. Ce qui doit être notre sort à tous, le retour au néant, le désespoir métaphysique, tout s'accomplit chez Adrien Leverkühn, le héros principal, dans toute la terreur de la conscience. Nous sommes absolument abandonnés en ce monde, aucun regard d'affection paternelle n'est dirigé vers nous; il n'y a aucune issue pour sortir de l'immanence — voilà la torturante réponse à une torturante question. A la fin le diable vient chercher Leverkühn, c'est-à-dire qu'il retombe dans le néant; rien ne sert de se révolter contre le déterminisme absolu. Le roman se termine par des scènes de folie de Leverkühn, réminiscences des dernières années de Nietzsche.

C'est vrai : sur cette voie on ne peut aider personne, ni les Allemands ni le monde non plus. Avec une telle interprétation du monde, pas de guérison, pas de salut. On comprend que Thomas Mann ne puisse plus être un entraîneur, que ses cris demeurent sans écho; et aussi que beaucoup de ses fidèles l'abandonnent. Il n'en peut être autrement.

Il faut pourtant reconnaître que l'absurdité d'une telle conception du monde ne semble pas être indifférente à l'écrivain. Lui-même veut que son œuvre soit comprise dans un sens religieux. En quelques passages on sent battre le cœur sous le froid intellectualisme : par exemple lorsque, sur le point de sombrer dans la nuit éternelle, Leverkühn se tourne vers le Dieu auquel il ne croit pas, et lui demande d'être exaucé, avec, au tréfonds de son âme, l'espoir silencieux que sur un autre rivage inconnu se tient une puissance bienveillante qui fasse irruption dans notre délaissement. Le court passage où il est

question de « la lumière dans la nuit » laisse pressentir un espoir contre tout espoir : qu'un dieu auquel on ne croit pas, inconnu, inadoré, vienne au secours de ce monde noué sur lui-même, ait pitié de sa misère et le délivre.

Que l'homme soit rejeté dans l'immanence du monde, qu'il soit livré à la mort et au néant, c'est aussi le sens de l'œuvre de Ernst Kasack, révélé dans son célèbre roman : *La ville derrière le fleuve*. Mais il en tire d'autres conséquences : la volonté dirigée vers l'action politique, une morale de la volonté. Remarquons que la rencontre de l'absurdité immanente et d'une décision de la volonté n'est ni rare ni extraordinaire. Il s'agit d'abord d'une dévalorisation de la personne : Kasack proclame qu'il est nécessaire de renoncer à soi-même et de suspendre son moi, qu'il faut se dresser à s'oublier soi-même, se livrer au général, rejeter l'individuel, donc retourner à l'impersonnel, à l'inconscient, sein maternel de toute individuation. C'est toujours le même air, avec des variations. Nous entrons dans une cathédrale, un édifice à demi effondré, recouvert de couches toujours nouvelles. Sa marque n'est pas la croix mais l'œil aveugle d'un visage terrible, effrayant symbole de pierre du néant qui regarde avec indifférence une foule grouillante. Nous nous trouvons dans les ateliers de cette ville de mort, deux usines qui sont un mouvement perpétuel de travail absurde : l'une fabrique de la pierre artificielle que broie l'autre pour fournir de nouveau des matériaux à la première. L'apparence savante de cette absurdité éclate cruellement, car les livres qui ne traitent que de cette face-ci du monde et qui voudraient avoir une valeur éternelle passent au bout de peu de temps. La dernière

nouvelle, *Le métier à tisser*, reprend ce sujet. C'est une nouvelle tentative d'exprimer par une histoire fantastique le principe de notre monde. A la place du tisserand qui, chez Gœthe, est le symbole de la force créatrice, nous voyons le métier sur lequel les hommes tissent un interminable tapis. Le tissu n'est plus « le vêtement vivant de la divinité », mais le témoignage des efforts et des progrès humains à travers les âges. Ce progrès que ne dirige aucune raison universelle conduit à une catastrophe. Il finit dans un feu dévastateur qui laisse à peine un souvenir.

Une telle conception du monde et de l'homme a une influence dont l'étendue et la profondeur sont difficiles à évaluer. Sa domination générale caractérise un aspect de notre situation spirituelle. Il est frappant que des écrivains de pensée et de physionomie très dissemblables soient au fond entièrement d'accord. Ils ont en commun leur incrédulité vis-à-vis du monde, incrédulité qui signifie qu'on se sait soumis non à l'ordre, mais au chaos. La morale qui en découle repose au fond sur une antinomie : elle réclame la réalisation d'une harmonie contre le chaos au milieu de l'anarchie.

Il faut partir de là pour comprendre le monde de Ernst Wiechert : sa mort vient de ramener vers lui l'attention d'une foule de lecteurs. Il y a certainement peu d'écrivains modernes qui aient su comme lui parler au cœur du peuple. L'écho qu'il a éveillé parmi la jeunesse est extraordinaire. La plume de Wiechert avait une force stimulatrice. Toujours semblable à lui-même, de sa première œuvre, *La forêt*, jusqu'à la fin, en passant par les nombreux ouvrages de sa maturité, il a toujours su rencontrer le même ton, si particulier. Pourtant ses amis se

sont détournés de lui parce qu'il s'est rendu lui-même incompréhensible et a paru s'engager sur des chemins où l'on ne pouvait le suivre. *Les enfants Jeromin* ont été le point culminant de la crise. Un homme y a accusé Dieu à cause de sa création; celui qui avait été un humble piétiste était devenu un révolté. Il n'a pas répondu dans une soumission fidèle à la question de Job sur l'origine métaphysique et le sens de la souffrance. Dans *Le bois des morts*, Wiechert fait dire à Jean, à son arrivée à Buchenwald: « Il sentit qu'une fêlure qui ne guérirait jamais traversait l'image de Dieu. »

Mais ce qui fut l'expression d'une grave crise se situe dans un ensemble, et il sera bientôt possible, puisque Wiechert est mort, de juger sa mission avec plus d'exactitude et de justice. Comme son dernier ouvrage *Missa sine nomine* le montre finalement avec beaucoup de netteté, l'œuvre de Wiechert est tendue vers une transformation du monde, vers la victoire sur la violence, l'avènement de la charité, le triomphe de la justice. Le message qu'il adresse au monde est celui-ci : « Il importe que la justice lève du cœur de l'homme. » C'est pourquoi il aime ramener ses héros vers eux-mêmes, les placer dans le cercle le plus intime de leurs responsabilités, dans l'humilité de leurs devoirs d'état, dans la vanité apparente de leurs occupations quotidiennes. Méfiant et antipathique envers tout activisme, tout ce qui est organisé, juridique, institutionnel, il n'est pas un ami de l'État, avec qui il a fait les plus amères expériences, non plus que de l'Église. Dans l'Allemagne actuelle il fut du nombre de ceux qui veulent bâtir tout seuls leur vie sur l'amour et la non-violence et qui attendent plus de la force transfiguratrice d'une parole humblement efficace et d'une action totalement désintéressée que des entre-

prises des seigneurs et des prétentions de la puissance. C'est pour cela que le catholique Reinhold Schneider a trouvé dans son affinité spirituelle avec Wiechert, pour en célébrer le soixantième anniversaire, les plus belles paroles peut-être qui aient été prononcées sur lui. Il n'a pas son pareil pour décrire le paysage de la Prusse Orientale et quelles qu'aient été plus tard ses résidences, Berlin, la Haute-Bavière, le lac de Zurich, il n'a réussi aucun autre tableau. Les forêts et les gens de la Prusse Orientale furent son vivant décor. Et pourtant! la force de Wiechert a été en même temps sa faiblesse; sa popularité, l'expression d'un réel danger. Sa foi dans l'amour et la non-violence n'a pas de bases philosophiques; à cet écrivain ont manqué les options de l'esprit. Il a exprimé des émotions, il s'est adressé aux hommes avec le feu de sa sensibilité mais il n'a pas vécu l'esprit tendu dans les efforts intellectuels. Wiechert s'est laissé pousser, il n'a pas eu de position personnelle. Plus attiré par les voix de la terre et la profondeur de son propre cœur que par l'appel d'en haut, il a été aussi profondément lié à toutes les forces naturelles qu'éloigné des principes spirituels. Panthéisme et immanentisme du monde restent pour lui le dernier mot et on ne peut pas même dire avec certitude s'il éprouvait la création comme ordonnée ou chaotique. Nulle part le nom de Dieu n'est aussi fréquent que chez lui, mais il l'invoque dans un sens qui n'engage ni spirituellement ni moralement, ce qui signifie très peu. Entre Dieu et l'homme paraît s'être creusé l'abîme de la distance. Nulle part chez Wiechert on ne trouve que Dieu soit une personne et le Christ le rédempteur du monde. Wiechert entretient une grande confusion dans les positions philosophiques, et l'admiration de son œuvre rassemble tous ceux qui ne

peuvent opter. On ne peut l'oublier quand on se laisse enchanter par la musique de sa langue.

La rencontre avec le caractère mystérieux et effrayant des principes irrationnels du monde, avec les puissances destructrices qui font irruption dans notre monde ordonné et mettent en question toute œuvre humaine est aussi l'expérience fondamentale de Hermann Hesse, et ce qui le rattache étroitement aux écrivains déjà nommés. Assurément cet écrivain a une manière particulière de penser et de sentir : il voit le monde à la fois comme chaos *et* cosmos, absence d'ordre *et* puissance d'ordre, et la question de toute sa vie n'est pas seulement comment ces contraires sont *vécus*, mais comment il faut comprendre métaphysiquement leur coordination. Par là il s'éloigne de la littérature précédente et embrasse un domaine plus étendu.

L'action concertée et plus encore contrariée des puissances d'ordre et d'absence d'ordre ne se sent nulle part plus directement que dans l'homme lui-même qui se rend compte à chaque instant des profondes contradictions de sa nature. Car il perçoit dans ses membres une loi rigoureuse et obligatoire qui lui exprime ses impératifs avec une autorité souveraine et se rapporte à une loi universelle absolue pour tous, et d'autre part il y a la constante menace d'être dominé par le chaotique, le destructeur, le démonique qui rencontre les dimensions de l'être et de l'éternité dans un changement perpétuel, un devenir et même un sombre instinct. Mais l'homme se sait écartelé très douloureusement entre ces pôles de la vie et il répond à sa manière au double appel. Profondément sollicité et tourmenté par ces puissances éternellement alternantes, il leur paie son tribut quotidien; il ne peut pourtant méconnaître l'urgence de l'appel opposé

qui lui dit que notre grandeur est « reflet de l'éternité » et que le « plus profond moi » se trouve de l'autre côté des apparences tumultueuses. En face de cette situation Hesse ne se demande pas tant : « Comment puis-je sortir de l'immanence du monde ? comment serai-je sauvé ? » mais : « Comment arriverai-je à mon moi profond ? comment me trouverai-je moi-même ? »

L'homme chez Hesse se développe selon deux expériences fondamentales : sensualité et spiritualité. Nous rencontrons dans son œuvre sous diverses formes deux types d'hommes, celui qui vit selon une spiritualité disciplinée et une ascèse morale et celui qui, par pure plénitude de vie, crée, erre, flâne, vagabonde. C'est un des éternels problèmes humains de savoir comment s'opère l'unification sur un plan supérieur, comment est perçue la place éminente du spirituel, comment l'exigence de la sensualité est atténuée et pourtant reconnue. L'œuvre de Hesse doit être considérée sous cet aspect. Dans *Le loup des steppes* il s'agit de l'interprétation des effroyables tendances obscures de la nature; dans le *Voyage en Orient*, de la fraternité spirituelle de toute noblesse humaine. Dans *Narcisse et Goldmund* on rencontre la juxtaposition et l'opposition de l'éphémère et du durable, des sens et de l'esprit, sous la forme d'une légende moyenâgeuse : elle présente ces contrastes chez deux frères, un abbé ascétique et son frère possédé par l'ivresse de vivre, et l'écrivain s'efforce de les conduire l'un vers l'autre.

Le problème se déplace dans le grand ouvrage tant discuté *Le Jeu des perles de verre*, mais on l'y reconnaît facilement. Si l'homme se voit livré dans sa vie au duel de puissances contraires, il en est de même à un plus haut degré dans le domaine des événements historiques : exposé impitoyablement aux forces menaçantes et même

écrasantes de l'histoire, il cherche pourtant l'immuable, le « supra-historique » où toutes les inquiétudes et tous les orages trouvent finalement leur paix; et de même que l'auteur ramène l'artiste Goldmund dans les portiques du couvent afin qu'il y trouve le repos, dans *Le Jeu des perles de verre* il fait vivre son héros dans un monde sans histoire ayant une existence à part et ne pouvant être atteint par aucun changement. En vain. Où vivent des hommes, ils sont exposés aux changements et aux fatalités et toute tentative de s'y soustraire est une fuite inutile qui n'aide pas au salut. C'est sur cette constatation que l'auteur ramène son héros dans le monde.

Bien que le problème soit posé de façon très émouvante et très sincère, le roman lui-même montre l'incertitude à laquelle se voit livrée la pensée historique de Hesse, et par là il semble pourtant partager les conceptions sans issue dont nous venons de parler. Au moyen d'une utopie très éloignée de notre expérience actuelle, Hesse construit un royaume imaginaire destiné à nous présenter une image du monde où une existence soustraite à l'histoire puisse être menée sous la direction des idées purès. Au centre de cette vie spirituelle se tient le jeu des perles de verre qui donne son nom au livre. Il est l'essai d'une mythisation du monde. Il est appelé langue universelle de l'esprit et des spirituels, incarnation de l'*Unio Mystica* de tous les « membres séparés de l'*Universitas Litterarum*, marche vers l'esprit qui unifie tout en lui au delà des images et des diversités ». Les fêtes annuelles, la solennité du Jeu des perles de verre, le sacerdoce suprême du Maître du jeu, l'ascèse, la discipline, le célibat des membres de l'ordre appellent la comparaison avec les ordres catholiques, mais la sagesse du monde entier est admise dans ce petit cercle. Il est évident que la tradition occidentale recule devant les

doctrines hindoues et chinoises. L'entrée dans ces domaines soustraits à toute temporalité doit faire naître un homme nouveau qui non seulement laisse derrière lui la profonde inquiétude du monde, mais trouve sa patrie dans les champs éternels de l'esprit.

Mais en livrant ses héros à l'échec et en les abandonnant dans la déception et le désaveu aux tourbillons de la vie, Hesse laisse reconnaître que le pont entre l'éternel et l'éphémère n'a pas été lancé. Josef Knecht se livre pour le reste de sa vie aux puissances obscures, comme quelqu'un qui sacrifie aux mystères de l'abîme et s'en remet à eux. Sa mission de raccorder les deux pôles du monde est sans résultat. La surface de notre monde demeure non seulement agitée mais désespérée, le fond est impénétrable. La mort met fin à cette quête.

Récapitulons ici provisoirement! Ces esprits représentatifs sont convaincus que l'immanence du monde est fermée. Que la différence de leurs accents ne nous illusionne pas! Chez Thomas Mann, elle est à la fois profession de foi et plainte; chez Kasack, elle conduit à la volonté d'agir sur le plan politique; chez Wiechert, c'est une vague mentalité d'amour qui se soucie peu des principes spirituels de notre vie; chez Hesse, elle s'exprime en de vains efforts pour réunir en une seule arche être et devenir.

Mais si influents que soient ces écrivains, ils ne sont pourtant qu'une partie de la littérature allemande; et ils se voient de plus en plus limités par d'autres mouvements qui éveillent dans le cœur du peuple un écho grandissant.

(*A suivre.*)

W. Grenzmann,
Université de Bonn.

LES SIGNES DU TEMPS

Un succès de tactique : Le ministère Edgar Faure

Le gouvernement Pleven s'est donc effondré, selon la volonté de M. René Mayer et avec la résignation de M. Pleven, sur ces lois-cadres dont nous avions montré la vanité dans le numéro précédent de la Revue. La crise qui s'ouvrait fut déclarée si longue à résoudre que tout le monde le crut et que successivement MM. Pineau, Soustelle, Paul Reynaud, Bidault et Delbos se mirent à jouer au petit jeu classique qui ressemble à la main chaude, essayer d'être le dernier. Au milieu de ce ballet, on appela Edgar Faure qui eut une idée géniale : ne pas jouer le jeu.

Il était si peu pris au sérieux que la plupart des hommes politiques partirent en week-end dans leur circonscription. M. Edgar Faure avait pour mission d'essuyer les plâtres ou, si l'on préfère, de préparer le chemin, c'est-à-dire d'établir un programme dont bénéficierait celui qui viendrait ensuite.

Pas de problème de majorité, sinon un certain désarroi de cette majorité d'avoir renversé son gouvernement et de ne pas savoir qui mettre à la place. La grande découverte d'Edgar Faure fut d'avoir découvert qu'il n'y avait pas non plus de problème de programme. En effet, et cela ne surprendra pas nos lecteurs, on était tombé sur les lois-cadres : il suffisait d'abandonner le système qui n'enthousiasmait que quelques vieux, d'en garder le fond qui n'était qu'un ensemble de pieuses pensées sur

lesquelles l'accord était facile, et le programme était trouvé.

Il ne restait plus, après avoir si bien réussi, qu'à exploiter soi-même cette réussite au lieu d'en faire bénéficier l'oncle Pleven, ou le grand-oncle Queuille ou tout autre Yvon Delbos. M. Edgar Faure devait démontrer en six jours que rien n'était plus facile. Certes, si les armées alliées ont été portées à la victoire par un océan de pétrole, on peut dire que c'est sur un torrent de pelures de bananes que M. Edgar Faure a glissé au succès. Mais du moment qu'il voulait bien glisser et non marcher, plus rien ne le gênait, et dès que son succès fut indiscutable, ce fut à qui s'y rallierait le premier, ce qui explique entre autres l'extraordinaire majorité d'investiture qu'il a obtenu.

Entre temps, était venue à son secours cette minute inespérée, et d'ailleurs stupéfiante, d'unanimité nationale autour du bâton du maréchal de Lattre. Mais quel avenir est promis à M. Edgar Faure ?

Il a tellement déjoué les pronostics pessimistes qu'on a tendance à le créditer d'une étoile particulièrement bénéfique. A vrai dire, il devrait arriver à faire voter en gros la loi de finances préparée par M. René Mayer, et cela devrait suffire à occuper l'Assemblée pendant un trimestre. Il semble qu'il ait négocié sur l'échelle mobile une transaction qui permette à tout le monde de sauver à peu près la face. La mort de de Lattre, sauf accident local imprévisible, devrait suffire à lui donner quelques semaines de répit à *l'Assemblée* en ce qui concerne l'Indochine. Il n'est pas jusqu'aux événements de Tunisie qui n'ont, sur le plan gouvernemental, leur bon côté. D'une part, parce qu'ils ont été une raison pour les radicaux, principaux adversaires d'Edgar Faure, de se résigner à hâter la constitution rapide d'un gouvernement dans lequel ils bénéficiaient d'une forte position. D'autre part, parce que le gouvernement démissionnaire lui ayant rendu le service de prendre sur soi toute l'impopularité

du coup de barre à droite, Edgar Faure risque d'avoir la tâche beaucoup plus agréable de se montrer aimable et conciliant.

Rien n'empêche donc peut-être M. Edgar Faure de tenir les cinq mois de durée statistique moyenne des gouvernements de la IVe République et d'échapper ainsi aux multiples lacets de soie que noue la Vieille Garde de son parti.

Quant à en espérer plus, il faut noter qu'il a pris directement en charge le problème financier, qu'un homme jeune avec le titre sinon l'autorité de Ministre, M. Buron, reprend les affaires économiques. Pourront-ils à eux deux, engageant les deux plus solides formations politiques du gouvernement, radicalisme et M.R.P., en bons termes avec la S.F.I.O., faire un travail efficace ? C'est à longue échéance leur seule chance. Mais peut-être les milieux politiques songent-ils surtout au sénateur R.G.R. qui détient le Ministère de l'Intérieur et au prochain renouvellement du Conseil de la République.

HENRI MULLER.

Savants de tous les pays unissez-vous

Dans un rez-de-chaussée récent du *Monde* est étudié, à propos d'un essai en forme de roman, un cas de conscience : celui d'un médecin qui découvre en même temps une arme biologique terrible et sa parade et qui, après mûre réflexion, refuse de livrer cette arme à son propre gouvernement. Il se trouve alors en butte à une série de machinations de la part d'émissaires politiques de toutes sortes de gouvernements et ne retrouve la paix de sa conscience, et la paix tout court, qu'en rendant entièrement publique sa découverte. Qu'il y parvienne est d'ailleurs un miracle. Cette petite

histoire du type « science fiction », œuvre d'un biologiste, pose l'un des problèmes les plus angoissants pour les hommes de science de notre temps, mais le pose mal en insistant sur le cas de conscience personnel. En fait, c'est une conscience politique *collective* qui, sous le poids des événements, semble s'élaborer chez les savants. C'est là un phénomène nouveau, peut-être d'une importance capitale pour l'avenir.

L'évolution de la science et de la technique a amené une sorte de *prolétarisation* du savant dans le monde entier, et il ne s'agit pas ici du standing de vie de l'homme de science, mais d'une aliénation profonde du savant dans sa fonction de savant. Le travailleur scientifique n'est plus maître ni de sa fin ni de ses moyens. Dans le domaine expérimental, les moyens considérables nécessaires sont accordés par un gouvernement ou parfois par une grande industrie; de plus la recherche expérimentale est devenue essentiellement œuvre collective. On a donc vu le laboratoire se transformer en une sorte d' « usine à découvertes ». Non seulement cette usine est administrée comme toute autre, par des « administrateurs de science », qui sont bien rarement des savants, mais les buts mêmes du travail sont de plus en plus fixés, en dehors des savants eux-mêmes, par une conjonction de gouvernants politiques et d'administrateurs incompétents. La distinction nécessaire entre recherche pure libre et recherche appliquée s'estompe de plus en plus.

Certes le poids de la science est devenu tel dans la guerre et la paix, pour le destin politique d'une nation et pour le niveau de vie des nationaux, qu'un gouvernement se sent pleinement justifié à intervenir dans les affaires de science. Mais que de maladresses ne commet-il pas ! Dans certains pays, Amérique ou Russie, les gouvernants ont simultanément une grande foi dans l'efficacité matérielle des recherches scientifiques et dans celle d'une « organisation » généralement pensée de l'extérieur; ils s'efforcent d'embrigader tous les savants en escouades de travail pour les fins qu'ils croient les plus souhaitables. Dans d'autres pays, comme le nôtre hélas, les milieux dirigeants trouvent surtout qu'ils dépensent beaucoup d'argent à ces choses et voudraient, chose cocasse, « faire des économies », tout en demeurant, bien entendu, « à l'avant-garde du progrès ». Les formules grandioses ou prudhommesques des uns et des autres cachent surtout une pro-

fonde méconnaissance des conditions réelles du travail scientifique et un manque de réflexion politique total sur les problèmes qu'il pose. Elles contribuent les unes et les autres à dresser le savant contre les gouvernants. Ce n'est pas encore partout un état d'esprit d'opposition systématique, mais c'est beaucoup plus profond qu'un simple mécontentement.

L'opinion publique a toujours paré le savant digne de ce nom d'une auréole de cléricature et l'homme de science lui-même, avec son curieux mélange d'humilité et de dignité, ne repoussait pas trop cette assimilation. Le voilà qui se réveille entièrement aliéné, livré pieds et poings liés à des puissances obscures, en un temps où son amour même de la recherche est exploité à des fins autres que les siennes. Ces puissances, dont la coloration politique lui importe peu, ce n'est pas en le payant plus ou moins qu'elles le font obéir, mais en le privant, le cas échéant, de ses moyens de travail mêmes. Cette aliénation de l'homme de science, c'est naturellement dans le domaine de la physique atomique qu'elle apparaît le plus clairement; c'est donc là que la prise de conscience politique par les savants a été la plus rapide. Mais en fait elle existe partout.

Il suffit de lire quelques numéros du périodique américain, *Journal of atomic scientists*, pour distinguer, souvent encore mal formulée, ce qu'on pourrait appeler une conscience de classe. A travers les démêlés du général Grove avec les savants de la première équipe atomique américaine, à travers les tracasseries policières infligées aux uns ou aux autres, à travers enfin la démission de cette première équipe qui se réfugie dans ce qui subsiste de recherche pure aux États-Unis dans le domaine atomique, apparaît cette idée, curieuse dans sa nouveauté : les savants de tous les pays devraient s'unir, à la fois pour construire une politique de la recherche scientifique mondiale et pour surveiller ce que les gouvernants de tous les pays font de leur travail.

Il semble même que des contacts aient été pris non seulement avec les savants anglais et français, mais avec certains hommes de science de derrière le rideau de fer. Une espèce de pseudo-société secrète, encore invertébrée, commence à se deviner. Mais qu'on ne s'y trompe pas. Si certains savants du monde occidental ont réagi à la prolétarisation en sympathisant avec le communisme, ce n'est pas là le phénomène inté-

ressant et profond. Ce n'est pas de communisme qu'il s'agit ici, mais d'une prise de conscience *originale* du rôle et des responsabilités de l'homme de science dans une civilisation à prédominance scientifique. Une telle prise de conscience ne saurait se rattacher à une doctrine politique toute faite, qui ne peut prétendre penser et résoudre les problèmes d'une science incarnée dans une société. Si Einstein, qui prit la responsabilité des recherches concernant la première bombe, est maintenant surveillé assez étroitement, ce n'est pas qu'il soit suspect de communisme. Il est coupable d'un crime peut-être plus grave : Unité des savants contre des gouvernants accusés de faire servir leur science à des fins particulières, recherche sans naïveté de fins moins égoïstes. De derrière le rideau de fer, quelques échos de doctrines analogues nous parviennent.

Notons, qu'en fait, le développement d'une telle doctrine pourrait apparaître comme extrêmement dangereux : elle pourrait amener une « ère des savants » opposée à l'ère des politiques ou à celle des « organisateurs », elle pourrait suggérer un jour une idée de prise de pouvoir, plus ou moins masquée, par les ex-clercs.

En grossissant ces phénomènes pour mieux les comprendre, on peut presque dire : Nous assistons à l'éclosion d'une nouvelle force politique mondiale qui n'est basée ni sur le nombre ni sur la puissance économique, mais seulement sur la technicité jointe peut-être à une certaine forme de désintéressement, *l'Internationale des savants.*

André Gressin.

M. Churchill ne parle pas américain

M. Churchill était parti pour Washington rempli d'ambition. Ne voulait-il pas tout simplement reconstituer le fameux directoire anglo-saxon, tel qu'il avait fonctionné pendant la guerre ? Au reste, s'il était venu à Paris quelques semaines auparavant, c'était à seule fin de pouvoir se dire

aux États-Unis le porte-parole des Européens. Mais en fait, à Paris, M. Churchill n'avait absolument rien négocié, il avait même paru à ses interlocuteurs trop fatigué pour discuter de projets sérieux, et son brillant adjoint, M. Eden, n'avait pas osé conduire la conversation à sa place.

Plus sérieuses quant à leur objet, les conversations de Washington auront-elles les résultats heureux qu'en escomptait le Premier anglais ? Il ne le semble pas.

D'abord M. Churchill a trouvé en M. Truman un partenaire qui se soucie davantage de défendre sa politique menacée pour cause d'élections, plutôt que de bâtir de vastes projets d'avenir. Les deux hommes d'État pouvaient difficilement se comprendre, l'un, l'Américain, entend construire, selon les règles de la meilleure productivité, une coalition occidentale fondée sur l'Amérique, d'une part, sur l'Europe, de l'autre. M. Churchill, au contraire, avec une aisance qui ne s'embarrasse pas de ses contradictions, joue plusieurs cartes à la fois, mais son objectif unique reste de placer la Grande-Bretagne au tout premier plan des puissances, au-dessus, en tout cas, des puissances européennes.

De ce point de vue, la rencontre ne pouvait aboutir qu'à un dialogue de sourds. Il faudra toute l'habileté de M. Churchill pour convaincre le peuple anglais que seul l'actuel premier ministre sait parler comme il convient aux Américains. Or, il n'a pas obtenu davantage que M. Attlee. Il a même fait des concessions que n'avait pas eu à consentir son prédécesseur. N'était-il pas affirmé dès janvier 1951 que la Grande-Bretagne serait consultée avant toute utilisation de la bombe atomique ? Et M. Churchill n'a-t-il pas admis la nomination d'un amiral américain, la tête des forces de l'Atlantique, alors qu'il avait mené là contre une violente campagne depuis un an ? Quant aux problèmes du Proche-Orient, qui embarrassent fort les Anglais, ils ont fait l'objet d'un accord très général et privé, semble-t-il, de réalité immédiate, concrète.

Mais M. Churchill a surtout capitulé en ce qui concerne l'Extrême-Orient. Il a ouvertement félicité les Américains de soutenir Chang-Kaï-Tcheik, alors que la Grande-Bretagne maintenait jusqu'alors deux exigences : d'abord limiter le conflit de Corée (et par là même, se méfier des nationalistes chinois); ensuite reconnaître, aussi vite que possible, le fait

du gouvernement de Mao-Tsé-Tung. Il n'est, par ailleurs, évidemment pas question de la visite que Churchill voulait rendre à Staline.

En définitive, c'est sur le seul plan économique que la Grande-Bretagne obtint quelques avantages (un million de tonnes d'acier supplémentaires). C'est bien ce qu'on attendait de la négociation. Mais ce n'est pas le résultat de haute politique qu'en attendait M. Churchill lui-même.

BERNARD FÉRON.

La Libye entre les nations

On sait dans quelles conditions paradoxales est né l'État libyen. Faute d'une voix — égarée ou distraite, assure-t-on —, le compromis Bevin-Sforza, qui eût instauré une tutelle italienne sur la Tripolitaine, fut rejeté par l'O.N.U. Une seule solution parut dès lors possible : l'indépendance à court terme; dans l'atmosphère actuelle des hautes instances internationales, nulle opposition efficace ne pouvait en effet être articulée contre pareille formule.

Un commissaire des Nations Unies, M. Pelt, eut mandat de réaliser cette indépendance dans un délai de deux ans et avec le concours d'un grand nombre de conseillers et d'experts. Le nouvel État, fait de trois régions très différentes et mal reliées entre elles : Tripolitaine, 700.000 habitants; Cyrénaïque, 300.000; Fezzan, 45.000, fut organisé sous la forme fédérale; à sa tête fut placé le roi Idriss, chef de la confrérie des Senoussi, allié de guerre des Britanniques. Les ressources de l'État sont plus que médiocres; économie encore primitive, sauf dans la région de Tripoli cultivée par 40.000 colons italiens; ressources minières nulles, balance commerciale gravement déficitaire, très faible nombre des élites, absence presque totale de diplômés d'études supérieures; aussi devra-t-on recourir à une aide technique et financière que dispenseront la Grande-Bretagne et la France, anciennes « puissances

administratives » du territoire, et les États-Unis, qui désirent comme elles conserver leur implantation stratégique dans cette région.

Une pareille indépendance est-elle une réalité ou un leurre? Hors de tout esprit de polémique, on se demandera en effet dans quelle mesure il peut être distingué ainsi entre les attributions d'un État : leur part économique, financière et technique étant tenue, en quelque sorte, pour accessoire, dès lors que leurs institutions politiques se trouvent organisées et s'exercent selon les principes modernes.

Mais ce serait encore une vue quelque peu théorique. Tandis qu'en Orient l'on déplorait passionnément les limites de l'indépendance libyenne, les observateurs occidentaux ont cherché à voir comment s'équilibreraient les forces dans le nouvel État et autour de lui. Il leur est souvent apparu que la Grande-Bretagne, qui en a contrôlé la plus grande partie durant ces dernières années et a mis en place la dynastie, entendait en faire une nouvelle Jordanie; si bien, ajoutait-on, qu'elle ne manquait pas même de choisir, pour la représenter auprès du souverain, sir Alec Kirkbride, qui fut à Amman, pendant un quart de siècle, le mentor d'Abdallah. De sorte qu'au moment où vacillaient en Égypte les positions de la Grande-Bretagne, celle-ci allait retrouver, sur la Syrte, une plate-forme plus stable.

La réalité paraît plus nuancée. Les nationalistes arabes ne supportent plus d'être mis en veilleuse, comme il y a vingt-cinq ans, et les conditions ne sont pas suffisamment semblables pour que puisse être renouvelée une expérience Abdallah, dont le succès ne fut d'ailleurs que limité. Aussi les premiers gestes du gouvernement libyen sont-ils de reconnaître le roi Farouk comme souverain de l'Égypte *et du Soudan,* et de préparer un proche voyage au Caire du roi Idriss. Si l'on veut bien se souvenir des protestations toutes récentes de l'Égypte contre les imperfections de l'indépendance libyenne, et de ses revendications de frontière sur l'oasis de Djaraboub; si l'on évoque en même temps la crise anglo-égyptienne et la faveur que les Britanniques témoignent aux mouvements particularistes, sinon séparatistes, du Soudan, on appréciera toute la souplesse du jeu mené à Tripoli. Est-ce celui de Londres? Du moins Londres laisse-t-elle faire.

L'arabisme, toutefois, n'est pas seul à nuancer le pro-

blème; à la différence de la Jordanie, la Libye comporte un peuplement européen : nous sommes déjà en Afrique du Nord. Mais Rome ne réclame aucun statut privilégié pour ses 45.000 colons et commerçants italiens de Tripolitaine : l'amitié des Arabes, gagnée par cette discrétion, doit être leur sauvegarde; c'est en s'effaçant qu'ils se rendront indispensables. Peut-être, arrière-pensée inavouée, pourra-t-on les italianiser de nouveau dans un meilleur avenir. En attendant, le roi Idriss reconnaît qu'ils forment « le centre de la vie économique de la Libye », et sans doute les ménagera-t-il. L'Italie est donc en mesure d'infliger aux Anglo-Saxons, qui ont permis qu'elle soit dépouillée de ses colonies, toutes les surenchères de l'anticolonialisme et de l'association italo-arabe. La subtilité italienne, et cette audace de joueur qui n'a plus guère à perdre, obligeront la Grande-Bretagne à rivaliser, à Tripoli, de finesse et de discrétion.

Ainsi s'ordonne, autour de la Libye, l'échafaudage des puissances. Mais l'équilibre interne libyen tient en l'état tous les arrangements extérieurs. Les accords esquissés par le roi Idriss avec les États-Unis, la Grande-Bretagne et la France, restent à ratifier par une Assemblée nationale qui n'est pas élue encore, et où la représentation proportionnelle des populations, non plus des régions comme au Sénat fédéral, amènera une prépondérance tripolitaine. Or c'est à Tripoli que le roi Idriss est le plus discuté; son premier ministre même, Mahmoud bey Mountaser, n'est ici que le chef d'un parti, auquel s'oppose, au nom de l'indépendance plus complète et du nationalisme plus pur, le « Congrès » de Béchir by Saadaoui, appuyé par les sympathies de la Ligue arabe. On comprend mieux, dès lors, les avances du gouvernement libyen à l'Égypte. Si l'on ajoute que le scrutin du 19 février rassemblera des électeurs presque tous illettrés, et que les « partis » en présence ne font que recouvrir des clans traditionnels très vivaces, aux réactions entièrement tribales, on voit sur quelles bases précaires repose, jusqu'à présent, la façade des institutions libyennes.

La formule de l'indépendance aura précédé, en ce pays, la notion de l'État et ses structures. Il faudra désormais que, laborieusement et non sans heurts peut-être, se réconcilient la théorie et les réalités.

PIERRE RONDOT.

Pour assainir le Moyen-Orient

Le conflit de Suez, s'il n'oppose officiellement que la Grande-Bretagne à l'Égypte, a pris, depuis notre dernière chronique, plus ouvertement encore figure internationale. A la suite de la dure bataille de Tel el Kébir, qui dépasse en importance tous les engagements entrepris déjà par les terroristes, les Anglais font appel à la coopération, au moins technique, de la Norvège, des États-Unis, de la France et des Pays-Bas. La ligne générale, que nous avions indiquée, n'en est pas pour autant modifiée. De nouveaux contingents britanniques sont arrivés, et des ouvriers libyens qui, après un bref entraînement, suppléent la main-d'œuvre égyptienne défaillante. Ce renforcement se traduit, sur le plan diplomatique, par un raidissement accentué. Les Anglais interdisent l'entrée de Suez aux voyageurs égyptiens. Le général Robertson, commandant des forces britanniques au Moyen-Orient, se livre à des déclarations maladroites, mais significatives. L'atmosphère n'est pas au compromis. En revanche, les agitateurs locaux perdent des hommes, et le gouvernement égyptien devient attentif à un isolement que, après l'affaire de Syrie, la proclamation de l'indépendance libyenne rend plus sensible. La Ligue arabe y gagne bien un huitième adhérent, mais c'est un élément de discorde supplémentaire que cette nouvelle Jordanie, bien tenue en main, elle aussi, par Londres

Aussi, les contacts ont-ils été recherchés par Salaheddine Pacha. Comment on pouvait s'y attendre, le ministre des Affaires étrangères égyptien a réaffirmé, particulièrement pendant les entretiens avec M. Eden à Paris, qu'aucun accord n'était possible sans évacuation préalable. Le gouvernement égyptien prétendait moins à un compromis qu'à un échange de bons procédés : Retrait des troupes britanniques, contre reprise en considération du plan de sécurité collective occidentale, et même extension du plan à une alliance militaire arabe. C'était l'objet, précisément, de la tentative de médiation iraquienne, menée par M. Al Rawi. Bien entendu, rien de tout ceci ne devait aboutir.

Plus révélatrice, peut-être plus efficace, est la nomination, par le roi Farouk, de Hafez Afifi Pacha au poste de chef du cabinet royal. Non qu'il faille voir là, à coup sûr, un désaveu du gouvernement Nahas Pacha par le Palais. On peut avoir jugé habile de faire endosser les revendications égyptiennes par les personnalités les plus proches des partis adverses, celles qui présentent le plus de garanties à leurs yeux. Il est possible aussi que l'on recherche dorénavant l'accord plus avec les Occidentaux en général qu'avec le coriace adversaire britannique. N'est-ce pas à des tentatives de débordement de cet ordre que répondent les dernières déclarations d'Azzam Pacha, secrétaire général de la Ligue arabe ? « Nous sommes foncièrement anticommunistes », a-t-il dit, et quelques jours plus tard : « Le monde arabe est prêt à s'allier aux États-Unis. » Je m'en tiendrai, sur ce point, à ce que rapporte la presse, par deux fois, malgré les dénégations assez embarrassées du secrétaire général, au cours d'un dîner récent. Quoi qu'il en soit, un écho a pu être trouvé au State Department, où certains milieux suggèrent de consentir à la reconnaissance de la suzeraineté sur le Soudan, en contrepartie du règlement des autres difficultés. Il est significatif qu'au lendemain de la remise à la Turquie de cent soixante-trois millions de livres turques, au titre du plan Marshall, le représentant d'Ankara soit retourné au Caire, après une absence de plusieurs semaines, pour annoncer que son gouvernement reconnaîtrait le roi Farouk comme roi du Soudan. Ainsi la Turquie, fidèlement occidentale, sur le point d'entrer au NATO, donne-t-elle des gages pour pouvoir monter la garde. Mais, quel que soit le machiavélisme des deux partis, on peut dire à coup sûr que la diplomatie occidentale est en défaut chaque fois que les plans laissent supposer, sous couvert de défense collective, le retour des troupes des États mandataires dans leur anciens territoires. On a encore vu au Palais de Chaillot, devant la Commission politique, l'union se faire, de l'Arabie Séoudite à l'Afganistan, contre de telles éventualités

Ces considérations rendent particulièrement séduisante la suggestion rapportée par *Al Mokkatan,* journal égyptien généralement bien informé. En propres termes, la Grande-Bretagne accepterait d'évacuer la zone de Suez, à condition que lui soit confiée l'instruction des cadres de l'armée égyptienne, et que l'évacuation se fasse en deux ans, temps néces-

saire pour qu'un repli général puisse être effectué vers la région de Gaza. Le lecteur sait déjà que la région de Gaza, pomme de discorde entre Hachémites et Égyptiens, puisqu'elle était pour la Jordanie le seul accès possible au littoral, bien qu'officiellement rattachée au territoire israélien, est encore occupée par les troupes égyptiennes. Voilà un arrangement qui pourrait séduire le Caire, sans mécontenter Israël ni Amman. Jérusalem ne préférerait-elle pas une occupation britannique à Gaza, dont le retrait serait par la suite négociable, à la présence égyptienne, à laquelle seule pourrait mettre fin la paix entre Arabes et Israéliens ? Voilà-t-il pas pour M. Ben Gurion, l'actif et habile temporisateur, une satisfaction à accorder aux mouvements extrémistes de son pays, qui marquent quelque nervosité à propos d'éventuelles conversations avec l'Allemagne pour l'indemnisation (si l'on ose dire) des atrocités nazies ?

Parallèlement, l'opération américaine s'est développée en Iran, où le gouvernement a commencé par se donner du champ en demandant à la Cour internationale de La Haye de repousser au 11 février l'ouverture de ses débats sur le différent anglo-iranien. Il s'agissait de savoir si M. Mossadegh accepterait l'aide américaine dans le cadre du point IV. Après bien des tergiversations et des réserves, c'est chose faite. J'entends que M. Mossadegh refuse d'assumer d'autres obligations que celles imposées par les principes de la Charte des Nations Unies. Il n'en reste pas moins que les délégués de banque internationale sont autorisés, dès maintenant, à visiter les installations pétrolières du sud de l'Iran. Les missions américaines, chargées de la vérification de l'emploi des fonds, peuvent également circuler librement. M. Imani obtient satisfaction tandis que, notons-le, la présence britannique se renforce par la nomination du général Yasdan Panah au Ministère de la Guerre et du Dr. Aminy à l'Économie Nationale. M. Churchill, avant même son voyage à Washington, s'affirmait auprès de son grand partenaire.

Voilà, si on prend une vue d'ensemble, les éléments constitutifs d'un assainissement au Moyen-Orient. Ils résident plus dans les efforts que nous venons de décrire que dans le plan de rapprochement avec Israël proposé par M. Choukeiri, secrétaire général adjoint de la Ligue arabe, dont on a pu dire « qu'il prétend faire de la solution des problèmes la base

des discussions à tenir ». Rappelons aux membres de la Ligue que l'efficacité de leur action dépend d'un rapprochement réel avec Jérusalem. Il n'est pas de développements suivis, où que ce soit, pas même en Afrique du Nord, sans sécurité, mutuellement appréciée, à Gaza.

Le 15 janvier 1952.

JACQUES NANTET.

Les tribulations de l'armée européenne

Les négociations autour de l'armée européenne, qui fêteront au milieu du mois de février leur premier anniversaire, ont dès le début été dominées par un impératif absolu : la volonté américaine de faire participer l'Allemagne à la défense occidentale comme condition indispensable d'une aide militaire américaine efficace à l'Europe. Sauf un changement intégral dans l'atmosphère internationale, c'est-à-dire la renonciation de l'Union Soviétique à l'Allemagne orientale pour permettre la réalisation d'une unité allemande démocratique, le réarmement allemand apparaît donc comme inévitable. Si l'idée d'armée européenne échoue, on se trouvera infailliblement en face d'une armée nationale allemande. Pour cette raison, les milieux compétents ont toujours été convaincus du succès de la conférence sur l'armée européenne, la tactique des gouvernements ne pouvant que retarder la solution et guère l'empêcher. Ce succès semble d'autant plus assuré que le chancelier Adenauer joue honnêtement la carte européenne et n'a pas l'intention d'exploiter certaines difficultés européennes pour aboutir à la constitution d'une armée allemande nationale dont la liberté d'action ne serait pas seulement angoissante pour la France, mais, en même temps, un

sérieux danger pour la démocratie allemande elle-même.

L'abandon de la souveraineté nationale dans le domaine militaire, donc à la source même de cette souveraineté, est une idée tellement neuve et révolutionnaire qu'elle devait heurter de nombreuses susceptibilités et donner lieu à des luttes serrées pour limiter le caractère supra-national de l'armée européenne à un strict minimum. La situation fut compliquée par le désir de l'Allemagne de retrouver son égalité. Or, les négociateurs d'outre-Rhin comprirent rapidement qu'ils atteindraient leur but plus facilement par le rétablissement de prérogatives nationales allemandes que par la limitation des droits souverains des autres partenaires. On a donc assisté au cours de la conférence, aussi bien dans les réunions des experts que dans les discussions des ministres, à une offensive énergique contre les conceptions françaises initiales, c'est-à-dire contre la création d'une armée réellement supra-nationale, susceptible de constituer l'épine dorsale de la communauté européenne. Dans ce jeu, le rôle de la Belgique n'a pas été très clair. Les États du Benelux ont toujours défendu l'idée européenne. Le ministre des Affaires étrangères hollandais, Stikker, est président de l'Organisation européenne de Coopération économique et, en cette qualité, l'un des champions du marché unique européen. Son collègue belge, van Zeeland, avait appuyé à fond, dès le début, le plan Schuman et a été l'un des premiers à propager dans le public les conceptions européennes. D'après une version vraisemblable, la Grande-Bretagne, dont les liens militaires avec la Belgique sont très étroits, avait demandé au gouvernement belge de priver l'armée européenne de son caractère supra-national, afin de permettre une participation britannique éventuelle. Par la suite, Churchill et Eden, en partie convaincus par les arguments français et en partie obligés par la pression américaine, ont changé de politique et décidé d'observer envers l'armée européenne une neutralité favorable. Pour la Belgique, la volte-face

s'avère beaucoup plus difficile, le gouvernement ayant déjà engagé son prestige en face d'une opposition prête à saisir toute occasion pour renverser la majorité.

Du côté français, la tentation du maintien d'une souveraineté militaire plus étendue a été grande. Il est toujours plus facile de rester dans les traditions que d'innover. Il fallait aussi tenir compte des réticences socialistes et gaullistes. Peu à peu, on s'est donc éloigné du plan Pleven, sans se rendre exactement compte des conséquences réelles de la renonciation pratique au caractère supra-national de l'armée européenne envisagée. Après la conférence des ministres des Affaires étrangères à Paris à la fin du mois de décembre dernier, le Quai d'Orsay était allé si loin qu'il accordait aux États du Benelux et, en même temps, à l'Allemagne — qui ne l'avait d'ailleurs pas demandé — pour toutes les décisions essentielles du Conseil des ministres, un droit de veto. On aboutissait ainsi à une véritable armée de coalition, dotée d'institutions communes ayant uniquement un vague espoir de disposer dans un avenir plus ou moins lointain de pouvoirs supra-nationaux.

L'arrêt des négociations provoqué par la crise gouvernementale a permis aux diplomates français de se ressaisir et de comprendre qu'il sera difficile à tout gouvernement d'obtenir l'accord du Parlement français pour un projet équivalant au réarmement pur et simple de l'Allemagne et dont les dispositions laisseraient la pénible impression qu'elles ne sont européennes que pour tromper l'opinion publique. Le Quai d'Orsay a donc décidé, au début du mois de janvier, de faire marche arrière et d'essayer de redonner au dernier moment un caractère essentiellement supra-national à l'armée européenne. Les événements ultérieurs nous apprendront dans quelle mesure cette tentative française aura réussi.

17 janvier 1952.

ALFRED FRISCH.

Le problème tunisien reste entier

Les incidents de Tunisie montrent à quel point le résultat négatif des conversations franco-tunisiennes a, de part et d'autre, exaspéré les intransigeances. On peut encore, à l'heure actuelle, espérer qu'ils les useront. Les plus extrémistes des leaders néo-destouriens risquent peut-être, en effet, d'y perdre quelque crédit. Mais l'essentiel des thèses de l'élite tunisienne demeurera, et tôt ou tard les autorités françaises retrouveront, articulées plus calmement et plus efficacement, les revendications de l'autonomie interne et du régime parlementaire. Tôt ou tard ces revendications trouveront auprès des hautes instances internationales une audience avec laquelle il faudra compter, si nous n'avons su auparavant en tenir compte de façon raisonnable.

Quant aux Français de Tunisie, sentiront-ils enfin toute la gravité des difficultés qu'auront values, à la France elle-même, les répercussions de cette note du 15 décembre qui rejetait les revendications tunisiennes et qu'ils ont saluée comme une victoire ? L'erreur la plus grave serait en effet de croire qu'un débat de ce genre puisse et doive se terminer par le succès complet d'une des thèses en présence, celle du Rassemblement français de Tunisie, celle du Néo-destour; la vie même de la Tunisie exige un compromis, quel qu'il soit, qui permette aux intérêts complémentaires des Tunisiens et des Français de la Régence de coexister et de s'équilibrer.

Sans doute, chez les Français de Tunisie, aime-t-on faire une différence entre « la masse » tunisienne, qui, selon eux, comprend les bienfaits d'une présence française et avec laquelle il serait facile de s'entendre, et « les meneurs », butés et de mauvaise foi dans leur sys-

tématique opposition. C'est négliger le tiers parti; or, en Tunisie surtout, la bourgeoisie souvent très évoluée des villes et du Sahel et la jeunesse intellectuelle formée dans nos écoles revêtent une importance considérable; si cette élite ne fait pas nécessairement siennes toutes les thèses des extrémistes, elle ne peut les renier, dans la mesure où ces thèses s'appuient sur le sentiment national.

Qu'il faille compter avec ce sentiment national tunisien comme avec un élément sincère et positif du débat, c'est précisément ce qu'oublient ou contestent volontiers les Français de Tunisie, eux-mêmes si vivement nationalistes pour leur compte.

Une solution du problème tunisien implique donc non seulement l'équilibre d'intérêts complémentaires, mais aussi l'ajustement d'amours-propres nationaux. Le second terme de la solution est certes plus difficile à atteindre que le premier, mais, s'il est recherché dans la sérénité, il n'est pas hors de portée. Ne serait-ce que pour assurer l'avenir de leur enracinement et le maintien de cette présence française à laquelle ils manifestent tant d'attachement, les Français de Tunisie se doivent de collaborer à cette recherche.

GEORGES LUZY.

Parlementaires ou techniciens

Une des conséquences humaines les plus graves et les plus méconnues de l'évolution moderne est la disparition de l'honnête homme au sens du XVIIe siècle. Tous les liens sociaux en sont affectés [1], mais le plus atteint en est probablement le rôle du parlementaire.

1. Cf. *La Vie Intellectuelle*, juin 1948, « La faillite de l'honnête homme ».

Quand les problèmes se posant à l'échelon national, infiniment plus complexe que ceux rencontrés dans l'administration d'une ville, restaient en dehors du plan technique, un cerveau puissant pouvait encore les saisir, les classer, les simplifier. L'honnête homme du XVIIe siècle a eu pour derniers descendants les grands hommes politiques du XIXe, avant l'extinction de la race.

Aujourd'hui l'administration ne peut ignorer les techniques et celles-ci doivent trouver droit de cité dans le parlement, qui doit fixer les grandes lignes d'action. D'où la naissance de cet élu du peuple technicien, cet hybride incompris. Un député, en effet, est élu pour ses qualités générales et, sauf exception, il est utilisé pour sa technicité

Nul ne peut être compétent en tout, aussi, comme l'industriel, comme le savant, le parlementaire a dû se spécialiser. On n'a peut-être pas vu qu'une telle évolution demande des structures nouvelles : par hasard, elle l'a rencontré dans le système des partis et c'est pourquoi, apparemment, la rupture avec le passé n'a pas été plus grande. Alors que les Girondins ne cherchaient dans leur rencontre que leur force, les partis modernes y cherchent leur variété qui leur permet une apparente omniscience.

Mais la machine ne fonctionne qu'imparfaitement. Si le hasard présidait au recrutement des députés, ce serait déjà insuffisant. Mais l'élection favorise certains traits des caractères et certaines habitudes qui sont souvent rencontrées dans des professions déterminées. Ainsi le quart des membres du cabinet Faure sont des avocats. Aussi, dans chaque parti, il y a une quantité considérable de déchets. L'éparpillement des tendances en France nuit encore plus au bon recrutement. Ce qu'on réclame c'est un bon économiste S.F.I.O., un bon médecin M.R.P., etc.

Pour suppléer à cette carence, les partis pourraient s'entourer de conseillers « laïcs », je veux dire non députés. Et ils le feront tous, dans une certaine mesure, avec des « groupements d'études », des « ateliers techniques ». Périodiquement de tels cercles d'études sont constitués, mais ils se heurtent systématiquement à deux obstacles : le peu d'intérêt qu'y portent les parlementaires moyens et la mentalité exclusive des groupes. Il n'est pas rare de voir une assemblée de techni-

iens sympathisants se réunir dans un bureau à l'Assemblée,... sans parlementaire... Certes, les excuses sont valables, mais on pense à la parabole de la noce et des invités.

Par ailleurs, investi par la nature des choses du pouvoir suprême, le groupe parlementaire a tendance à se croire issu de la cuisse de Jupiter. C'est ainsi qu'on vient de voir le groupe socialiste se substituer aux organes du parti.

La science infuse dont bénéficient les groupes est répartie entre les commissions dont il faut bien dire un mot. En principe, ces commissions représentent la photographie des membres de l'Assemblée, par spécialité. En fait, ce sont des organismes de travail, désignés avec souvent d'autres objectifs. Le rôle que jouent les Commissions dans les procédures, leur hiérarchie (on a de l'avancement en passant des Travaux publics aux Finances) font qu'elles ne représentent qu'un monde plus petit, mais souvent plus prétentieux que l'Assemblée : en un mot, elles sont auteurs de politique, mais sous le manteau technique.

Enfin, faussant tout le jeu parlementaire, la tactique des oppositions actuelles ne permet pas à la technicité de jouer. Communistes et R.P.F. sont souvent contre par principe politique, et s'efforcent après seulement de justifier leurs positions sur le plan technique. Alors faut-il conclure comme l'un d'entre nous : « Techniciens de tous les pays, unissez-vous » ?

Non, car si graves soient les inadaptations du parlement à la technique moderne, il assure et peut seul assurer la décision politique.

Si un problème a des aspects techniques, il en a toujours d'autres. Il a toujours des aspects sociaux et politiques. S' mal représentés soient-ils par les assemblées actuelles, ils ne le sont que par elles.

Périodiquement, devant les contradictions internes des lois, on veut supprimer les amendements. On ne veut laisser aux assemblées alors que le droit de veto. Louis XVI et l'O.N.U. savent comme est constructif un tel outil ! En fait, ces impatiences devant le mauvais outil des chambres sont compréhensibles. Mais, sans lui, il n'y a pas de représentation réelle et les inconvénients sont encore plus grands.

En outre, la politique est l'art du possible : le pont jeté entre l'idée et la réalisation, et c'est un domaine interdit aux techniques. Périodiquement, un technicien militaire franchit

la limite, saisi par ses qualités civiles. Mais alors, son souci le plus grand est de dresser une barrière entre la technique militaire et le pouvoir civil.

Enfin, la responsabilité devant le pays ne peut être technique, car le pays ne peut la comprendre. Aussi faut-il un traducteur entre le technicien et l'électeur, ce ne peut être que le député.

A l'échelon ministériel, le dilemme est le même. A de très rares exceptions près, le ministre est moins technicien que ses services. Et pourtant, il a seul la responsabilité de ses décisions. Aussi, entre les deux, des conflits naissent.

Les directeurs n'exposent pas au ministre tout le problème technique. Ils gardent par devers eux des armes, des bottes secrètes. Ils ont la prétention de représenter la continuité de l'Administration devant un ministre qui change. Le ministre lui, a peur de se faire tromper par l'Administration, il a tendance à s'entourer d'un cabinet technique, en qui il ait une double confiance, humaine et technique. Alors les directeurs se plaignent, non sans raison, d'un écran entre le ministre et eux.

La spécialisation technique, génératrice de progrès, a aussi son coût et ses contreparties : nous en avons vu quelques-unes dans un domaine particulier. Il en est des systèmes de gouvernement comme des machines à vapeur : le meilleur a encore un très faible rendement. Et c'est pourquoi les gouvernements s'usent vite. C'est pourquoi aussi, il est rentable d'exciter les espoirs en d'autres méthodes, c'est-à-dire de faire de l'opposition systématique. Et il est peu payant d'améliorer petit à petit le fonctionnement actuel : c'est pourtant la seule issue d'une contradiction qui est dans la nature de notre société moderne.

JACQUES DUMONTIER.

Au Vietnam : habileté ou réalisme

Si l'on cherche une solution à la guerre d'Indochine, il est peut-être utile de prêter attention à la voix des premiers intéressés : les Viet-Namiens. L'un d'entre eux exprime ici la tendance commune à un très grand nombre, chrétiens ou non.

Dans une analyse, même superficielle de la situation au Vietnam, il est un fait essentiel que tout observateur doit reconnaître : après cinq années de guerre, de souffrances et de misères, mais aussi d'héroïsme et de grandeurs, la volonté d'indépendance du peuple vietnamien reste inébranlable, aussi exigeante qu'au premier jour. Du côté de la résistance armée, ceci est évident. Dans la zone confiée aux hommes dont l'objectif assigné est de désagréger cette résistance, cette volonté populaire s'impose avec une telle force que ces mêmes hommes sont amenés à « se plaindre chaque jour de ne pas avoir assez d'indépendance ».

Dans cette perspective, le problème vietnamien ne s'acheminerait vers une solution possible que le jour où, du côté français, on serait décidé à reconnaître cette réalité, sans réticence, à accepter cette réalité telle qu'elle est et non plus en fonction de telle ou telle option politique ou sociale.

Si l'expérience Bao-Dai a été tentée, au départ, sur la base d'un Bao-Dai médiateur, messager de paix — on disait alors s'adresser à *toutes* les familles spirituelles et politiques du Vietnam — c'est que ces promoteurs avaient déjà conscience de cette réalité. Toutefois, par mauvais vouloir, cette politique s'est rétrécie jusqu'à n'être plus qu'un geste fait à contre-cœur, un simulacre,

une feinte qui, à force de se vouloir habile, s'est rapidement retournée contre ses auteurs.

Au fur et à mesure que l'ex-empereur et son équipe s'embourbent dans des difficultés chaque jour grandissantes on tente de les renflouer par d'autres habiletés — liberté, démocratie, anticommunisme — toutes choses bonnes en soi, mais qui, dans l'instant présent, ne sont pour les Vietnamiens que des mirages, pour ne pas dire des attrappe-nigauds, parce que l'ordre d'urgence n'est pas respecté.

Le Vietnam n'a pas avalisé l'expérience Bao-Dai. S'y accrocher ou susciter d'autres expériences similaires, également artificielles, c'est encourir des échecs certains.

L'expérience est là pour témoigner : le temps n'est pas si lointain où un amiral montait presque de toutes pièces le séparatisme cochinchinois avec son gouvernement autonome, pour s'opposer à l'unité du Vietnam. Aujourd'hui, le Vietnam est unifié parce qu'il a été impossible d'aller contre le réel. La volonté d'indépendance du peuple vietnamien est incarnée dans une « insurrection nationale » — l'expression est de M. Daladier. Il faut donc une solution nationale, sans exclusive.

C'est déjà en reconnaître la nécessité que dire qu'on fait la guerre aux « Viets », car les vingt millions de Vietnamiens, communistes ou non communistes ne se désignent pas autrement. Ils s'appellent « nguoi Viet ». Pour une fois, les mots ont devancé les faits. Il suffirait de combler un retard et faire la paix avec les Viets, avec tous les (nguoi) Viets.

X.

AZIMUTS

Biologie et morale.

Dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique* de Toulouse (octobre-décembre 1951, pp. 210-222), J. Carles se ropose tout simplement, dit-il, de « montrer que la biologie ose des problèmes humains », il considérera les répercusions de récentes découvertes sur l'espèce ou la personne umaine.

Biologie et espèce humaine.

La *génétique* a fait progresser la connaissance des lois de 'hérédité. Hitler a voulu fonder sur elle le racisme. A tort, ar « la biologie démontre non pas la supériorité, mais l'inériorité des races pures et le surcroît de vigueur apporté par 'hybridation » (p. 211). Mais, si je comprends bien, cette gétique fera payer cher aux moralistes ce service qu'elle leur rendu, car « elle donne... des fondements indiscutables à la élection, cette sélection qui devient l'*eugénique* lorsqu'elle 'applique à l'homme ». La sélection utilise déjà plusieurs noyens pour améliorer les races animales : la stérilisation des égénérés et l'insémination artificielle. Pourquoi, disent cerains eugénistes, ne pas les appliquer aux hommes ?

Que faisons-nous dans nos sociétés civilisées sinon de la sélecon à rebours ? Dans une guerre nous envoyons tous les valides se aire tuer pour que vivent tranquillement à l'arrière les malades et es tarés à qui reviendra en définitive la charge de perpétuer la ace... Les médecins mettent toutes les ressources de leur art au serice des disgraciés de la nature, et ces dégénérés, ... iront aggraver ncore pour la société l'héritage si lourd déjà des tares dégradantes. Attendons-nous pour agir que la terre soit devenue un immense

hôpital où la médecine fera vivoter une race souffrante et dégénérée ? Il nous faut penser à l'avenir de l'humanité, avoir pitié de nos descendants... Ce n'est pas la quantité qu'il nous faut encourager, mais la qualité. La terre menace d'être bientôt trop petite... les candidats à la vie trop nombreux. Avez-vous réfléchi aux problèmes que pose la multitude des avortements aussi nombreux que les naissances ?... Pourquoi, puisque la place manque, ne pas la réserver aux meilleurs ? Et ceux dont on est sûr que leur descendance sera lamentable, pourquoi ne pas les stériliser ? On s'entourerait évidemment de toutes les précautions médicales voulues pour agir à coup sûr et sans le moindre arbitraire.

Solidement appuyé sur la biologie, un tel langage est compréhensible et les eugénistes n'ont pas tout à fait tort. Il y a quelque chose à faire et beaucoup à faire; nous les suivrons sans hésitation jusqu'au moment où ils nous proposent de sacrifier des personnes humaines ou de les mutiler gravement pour l'avenir de la race. Nous admettons tout à fait qu'un homme sacrifie librement jusqu'à sa vie pour l'avenir des autres, et ce sacrifice est très beau, mais ce serait un crime inadmissible de sacrifier quelqu'un (p. 212).

Un second moyen d'améliorer les races animales est l'insémination artificielle à partir de reproducteurs sélectionnés. A nouveau des biologistes regrettent que cette méthode ne soit pas appliquée à l'espèce humaine. Parmi eux, Carles signale (p. 213) un prix Nobel, et le premier des directeurs de l'U.N.E.S.C.O., J. Huxley, dont il cite ces quelques lignes :

A moins de modifier le cadre social de la législation et des idées de façon à rendre possible le divorce entre la sexe et la reproduction, nos efforts en vue d'une amélioration évolutionnelle demeureront à l'état de simple bricolage, ne méritant pas mieux le titre orgueilleux d'eugénique que la réparation des casseroles ne mérite d'être appelée art de l'ingénieur.

Il est difficile, ajoute Carles, d'être plus nettement et plus complètement positiviste. Mais cette pratique trouve aussi des avocats plus respectueux de la personne humaine, qui ne voient pas d'inconvénients à l'utiliser dans le cas de ménages, de femmes célibataires ou veuves sans enfants.

Cette pratique est assez répandue en Amérique et même en France, dans les grandes villes. Cet usage est discret la plupart du temps, mais on a déjà vu certaines filles-mères envoyer des faire-part de naissance avec une discrète mention « par insémination artificielle » (p. 213).

Après avoir montré les dangers de cet adultère discret, Carles passe à un troisième moyen, ou plutôt à un nouvel espoir des biologistes : la parthénogénèse, grâce à quoi il sera peut-être bientôt possible d'avoir des enfants sans père ni mère. Mais, dit Carles, si on arrivait à mettre au point cette méthode, et à la généraliser,

vers son avenir prévisible, le monde marcherait avec un entrain rationnel et, dans son incapacité de se renouveler, vieillirait lentement, inéluctablement, à moins qu'un soir, un soir banal parmi les autres, il ne meure d'ennui (p. 214).

Pour éviter cette catastrophe, l'État devra sans doute réglementer la « parthénogénèse » : entre ses mains elle deviendra un moyen d'action remarquable.

L'humanité future en possession de femmes ou d'hommes de génie les reproduira parthénogénétiquement et maintiendra toutes leurs qualités à travers les générations : le génie se multipliera, et l'on pourra former des équipes de ces hommes extraordinaires dont la souche ne disparaîtra pas (p. 214).

Mais avant d'en arriver là, on aura découvert comment déterminer scientifiquement le sexe. Alors la mode sera tantôt aux garçons, tantôt aux filles.

Nous pouvons déjà prévoir que, d'oscillations en oscillations, la proportion finira par se stabiliser sans doute au point où elle en est actuellement, cent cinq naissances de garçons pour cent naissances de filles. Pour éviter des troubles sociaux provenant de brusques variations, l'État fera bien d'intervenir et, lorsque se marieront les nouveaux époux, d'après leur situation et leur santé, seront fixés leurs charges sociales, leurs impôts, le nombre et le sexe de leurs enfants : rien ne sera plus laissé au hasard (p. 215).

Et les incartades des individualistes, on saura les parer, grâce aux recherches actuelles.

Lorsque nous connaîtrons exactement tout ce que fournit la mère, nous pourrons, dans une étuve ou même dans une salle à 37° faire s'accomplir la fécondation et nourrir le futur homme dans un bocal parfaitement conditionné. Bien mieux, nous pourrons surveiller sa croissance, le soigner ou même orienter sa physiologie dans la

ligne desirée. Une industrie naîtra, la plus délicate et la plus merveilleuse, fabriquer des enfants. Tout devra être prévu d'avance et les plans s'étendront sur toute une génération : : il faudra tant de manœuvres, tant d'administrateurs et tant de savants, il faudra tant d'habitants pour les Tropiques et tant pour le Groënland, tant de femmes pour tant d'hommes. Tout sera soigneusement conditionné, sans ces improvisations qui encombrent telle situation ou tel pays : tout sera pour le mieux dans le meilleur des mondes (p. 215).

Davantage, ces travaux nous permettront d'agir non seulement sur la quantité des hommes, mais encore sur leur qualité.

Ne fera-t-on pas surgir quelque race nouvelle ? Un surhomme ne sortira-t-il pas de ces travaux minutieux, un surhomme devant qui l'humanité actuelle et tous ses progrès paraîtra bientôt plus primitive encore que ne l'est pour nous la race de Néanderthal? L'homme se dépassera lui-même, sans que rien puisse arrêter son essor (p. 216).

Biologie et personne humaine.

Ici, Carles passe en revue d'autres progrès de la biologie, et leurs menaces pour l'individu, qui résultent de l'emploi des antibiotiques, de l'endocrinologie, de la chirurgie du cerveau, et spécialement de la leucotomie.

La leucotomie est employée pour de pauvres individus dont la tension émotionnelle est trop forte et qui sombrent définitivement dans l'anxiété, l'obsession, l'agressivité : ils peuvent sortir de l'asile et rentrer dans leur famille. Leur état lamentable justifie tout à fait cette opération, mais des possibilités nouvelles se font jour, et ne songera-t-on pas à elle dans le cas de violentes douleurs plus ou moins incurables ? Et même un jour ou l'autre elle fera son apparition sur le plan politique : au lieu de crever les yeux des ennemis ou des conspirateurs comme jadis, on les leucotomisera pour qu'ils ne soient plus dangereux. La thérapeutique de la personnalité possède dans son arsenal déjà bien fourni une arme de plus, et il est tout à fait probable que de nouvelles apparaîtront encore et que les présentes se perfectionneront. Où allons-nous ? (p. 221).

Bref, la médecine tend à prendre le pas sur la morale. A cette tendance, on doit des progrès : la folie, certains défauts

sont maintenant soignés, qu'on se contentait autrefois de punir. Et se plaçant par hypothèse dans la perspective de certains savants, parmi lesquels nous retrouverons tout à l'heure Jean Rostand, il ajoute, peu avant de conclure :

notre ignorance seule nous excuse de punir encore les coupables ou les criminels. Du point de vue psychologique, Freud a déjà montré le déterminisme de nos actes et la connaissance des hormones achève de composer ce tableau d'où les inconnues disparaissent petit à petit et où s'amenuise la place de la liberté (p. 221).

Après quoi Carles ajoute à l'adresse des philosophes et professeurs qui assistaient à sa conférence :

Le rôle de biologiste qui m'était dévolu n'est pas de résoudre les problèmes, mais plutôt de les soulever, afin de vous donner du travail si vous en manquez, trop heureux si j'ai pu vous montrer qu'il n'est pas encore venu le jour où le philosophe pourra s'essuyer le front et s'asseoir content, près du travail fini. La vie marche et ses progrès hallucinants demandent que nous essayions de les suivre, pour que ces problèmes aient la seule solution qu'ils devraient avoir, une solution qui respectera la personne humaine, dans la mesure où elle aura été mise au point par des philosophes chrétiens (p. 221).

Si j'ai recours ici à l'article que Jean Rostand publiait dans l'*Age nouveau* (octobre 1951, pp. 59-70), c'est surtout pour quelques autres formules heureusement frappées. Il pose d'abord le même problème que Carles, et prévoit aussi des conflits entre la morale traditionnelle et la biologie appliquée à l'espèce humaine. Mais ce n'est là qu'une entrée en matière : son propos est de rechercher si le biologiste, en tant que tel, a quelque chose à dire sur des problèmes spécifiquement moraux, spécialement celui de la responsabilité et celui de l'origine du sentiment du devoir.

Je passe sur les développements : l'auteur y montre l'état du problème et laisse en blanc la question du libre arbitre, comme facteur possible, à côté des facteurs indiscutables que sont l'hérédité et le milieu. Il se contente de pousser les deux hypothèses, favorable et défavorable à la liberté, pour voir ce que chacune laisse de jeu au jugement de mérite et de démérite, et aux sanctions sociales.

La seconde question que se pose Rostand est celle de la

thérapeutique des péchés capitaux ». On peut envisager que l'endocrinologie ou la chirurgie du cerveau inventent des traitements bien dosés qui favoriseraient

le développement des instincts sociaux et moraux, donneraient le courage sans l'agressivité, la patience sans la faiblesse, etc. (...) La vertu artificielle, l'héroïsme et le dévouement chimiques figureront, vraisemblablement, parmi les créations de l'endocrinologie future. Et voilà qui ne sera pas pour simplifier la notion de responsabilité et de mérite (pp. 66-67).

Sans m'arrêter aux considérations que Rostand accorde aux naturalistes et biologistes de la morale tels que Carrel ou Freud, je donne sa conclusion :

Sur bien des points, les conclusions de Grasset et de Carrel rejoignent l'idée fondamentale de Guyau et des freudiens, qui est de rattacher les tendances les plus élevées de l'homme aux tendances les plus profondes et les plus anciennes du vivant. Une « morale biologique » ne saurait être qu'une morale d'altruisme et de désintéressement, puisque l'amour est la loi essentielle de la vie, puisque l'aptitude au sacrifice est le critère même de l'épanouissement affectif (p. 76).

Sociologie et morale.

On ne peut guère actuellement traiter de la biologie humaine sans faire allusion à l'emploi qu'en peut faire la société politique : Carles n'y a pas manqué; ni rêver de la future société politique, sans, comme Heer ou Orwell, évoquer ses outils biologiques. Mais l'État a d'autres moyens que les procédés biologiques pour orienter le comportement moral. *Commonweal* (21 décembre, pp. 273-274), par la plume de Gunnar Kumlien, traite, sous le titre de « Puritains rouges », de l'attitude des démocraties populaires à l'égard du problème sexuel. Un prêtre hongrois réfugié a raconté à l'auteur comment ce problème, qui causait au clergé catholique ou protestant les plus graves soucis, a disparu presque en une nuit. Livres, films, spectacles, prostitution organisée, et même romans d'amour, tout cela a été asphyxié. On se croirait revenu à l'Angleterre de la reine Victoria. La Ligue de décence américaine s'y verrait réduite au chômage. L'obsession

sexuelle chez les jeunes a fait place à l'obsession marxiste, autrement insidieuse et dangereuse pour la foi.

Ce retour à des normes apparemment chastes, après le chaos moral des premières années du régime soviétique, comment s'explique-t-il ? D'où vient que, dans les armées rouges, surtout yougoslaves, le comportement exigé du soldat et sous les peines sévères, ait été celui du termite asexué ? D'où vient que l'expert soviétique en éducation, le professeur Makarenko, insiste auprès des parents pour qu'ils prolongent autant que possible l'ignorance sexuelle de leurs enfants ? Il condamne aussi l'amour libre comme indigne de l'être humain et nocif à la famille. Et l'on sait qu'en Chine le même puritanisme imprègne les lois nouvelles. Reviendrait-on à la civilisation chrétienne sur ce point ?

Kumlien, pour sa part, ne le croit pas. Ce puritanisme n'est à ses yeux qu'une rationalisation du rendement. Rien n'est plus capable de distraire les humains de leur travail que les affaires d'amour. Rien qui leur fasse perdre autant d'heures précieuses pour la production. Pour atteindre le but de l'activité sexuelle : savoir de nouveaux travailleurs et de nouveaux soldats, il n'est pas nécessaire de donner à l'amour autant de temps que lui en donnent les sociétés capitalistes. La famille normale évite ces pertes, surtout si elle est idéologiquement bien entraînée.

Mais ce puritanisme, lorsqu'il est porté à l'extrême comme il le fut dans les armées communistes, n'est pas sans danger : sans doute il s'explique par la présence de femmes soldates. Mais ses conséquences furent parfois dangereuses : les viols des femmes par les envahisseurs communistes ont manifesté une bestialité redoutable. D'autre part, cette abstinence due, non à un idéal moral, mais à la crainte du châtiment, a provoqué un déséquilibre spécifique, que des médecins suisses, qui l'on observé dans l'armée de Tito, ont appelé « la maladie du partisan ». Plus fréquente chez les hommes que chez les femmes, cette maladie a pour symptôme un certain « blackout » de la conscience, suivi de convulsions, pendant lesquelles les malades semblent ou lutter contre des monstres ou succomber à l'érotisme.

Je m'excuse de ces détails. Ils prouvent que le biologique, si plastique qu'il apparaisse aux exigences sociologiques, a des lois d'équilibre propre. Et, pour employer une expression

du chanoine Leclercq, si, sur période courte, le sociologique l'emporte sur le biologique, la période longue apporte celui-ci sa revanche.

J'aurais aimé emprunter au chanoine Leclercq autre chose qu'une expression. Ce sera pour la prochaine fois. Il me reste tout juste un peu de place pour saluer avec regret la disparition provisoire de la revue *Esprit et Vie* qu'animaient des moines de Maredsous, et dont le dernier numéro offre un très intéressant article du P. Chenu sur Abélard. Et pour saluer avec joie une nouvelle revue, *Lumière et Vie*, animée par les dominicains de Lyon, je n'en dis pas plus long pour aujourd'hui, faute d'espace. Aussi bien, pour faire connaître ses mérites, il vaudra mieux la citer que la louer. Ainsi j'aurai la joie de faire confiance, sous une nouvelle forme, à la perspicacité de mes lecteurs; je ne crois pas qu'ils m'accuseront de présomption.

A.-Z. SERRAND.

LES FACHEUX

Les lecteurs de la Revue ont noté que *La Vie Intellectuelle* s'appliquait à faire œuvre constructive. Cette œuvre, elle la fait à sa manière : Sans doute se refuse-t-elle à lier à la foi un ordre humain quelconque : mais, dans les articles, les chroniques, les Signes du Temps, elle s'applique à présenter toujours une information sûre, afin de permettre au lecteur de se faire une opinion personnelle et justifiée. Parfois même, allant au delà, elle présente des suggestions à partir d'une analyse exacte de la situation.

Une telle attitude, la seule valable selon nous, n'est pas cependant sans danger. Aussi compétente et diverse que soit l'équipe de la Revue, elle est exposée à s'enfermer dans un monde peut-être satisfaisant, mais qui risque de se clore sur les vérités entrevues. C'est pourquoi nous donnons aujourd'hui la parole à quelques « Fâcheux ». Plus soucieux d'une protestation véhémente contre tout ce qui choque dans ce monde, les « Fâcheux » se feront entendre en toute liberté. Pour que cette liberté soit entière le « Fâcheux » parlera en n'engageant que lui-même et non point la Revue.

En lui faisant accueil, la Revue estime répondre à l'attente de son lecteur : Suivre avec une attention exigeante l'ensemble des événements; mais savoir en même temps écouter les protestations même véhémentes des mécontents. C'est en gardant simultanément le sérieux de l'esprit et la vivacité de la critique que les chrétiens parviendront à plus de vérité.

Y A-T-IL UNE MANIÈRE CHRÉTIENNE DE CONDUIRE UNE LOCOMOTIVE?

La question religion-profession a été, semble-t-il, posée sous deux aspects.

a) La religion ne doit-elle pas « informer » l'exercice de la profession et orienter cet exercice dans des voies particulières ? Ce qui conduit, à la limite, à se demander s'il n'y a pas une

manière chrétienne, et une manière — disons existentialiste — de conduire une locomotive.

b) L'exercice de la profession ne doit-il pas être, comme toute activité humaine, une occasion de rendre gloire à Dieu et de perfectionner l'homme en vue de sa vocation divine ? Y a-t-il une ascèse de l'aiguilleur et un cantique de l'ingénieur ?

Je tiens ces deux questions — qui sont évidemment liées — pour fort difficiles, et les réponses que l'on est tenté de leur faire de prime abord, pour insuffisantes.

Naturellement on peut dire que le Créateur transparaît dans ses créatures; que l'action de l'homme sur celles-ci, quelles qu'elles soient, et quelle que soit cette action, *doit* se conformer au plan du Créateur, et que, réciproquement, cette coopération à l'acte du Créateur exhausse l'homme. Simple question de transcender un peu la nature, dira-t-on. Mais c'est justement cette question qui n'est pas simple du tout. Car le plan du Créateur nous est essentiellement inconnu et inconnaissable; il ne faut pas oublier que, si l'on ne veut pas être athée ou manichéen, c'est à un Dieu bon qu'il faut attribuer la création de la vipère, du cobra et d'un certain nombre de virus filtrants; que si l'on essaie d'échapper à cette difficulté en disant qu'il ne nous faut participer qu'aux œuvres évidemment bonnes, on introduit un critère humain, et même individuel, et on finit par dire qu'il faut faire son métier en homme de bien, ce sur quoi les mahométans, les existentialistes et les spinozistes seront d'accord. Il est facile de voir d'ailleurs, sur un plan très concret, quels inconvénients peuvent résulter de l'adoption des positions rappelées ci-dessus : si toute participation à l'œuvre du Créateur est tenue pour un bien en soi, ne risque-t-on pas d'exalter sans limite l'orgueil faustien de l'homme et de favoriser cette concupiscence de la volonté qui, chez le technocrate et surtout chez l'ingénieur, se manifeste d'une manière redoutable ?

Je ne voudrais pas dénier aux positions en cause une valeur « lyrique » : il est certain que tout ce qui « réconcilie » l'homme avec la création et le Créateur, tout ce qui lui donne l'impression de participer à un mouvement, à un dynamisme, qui le dépassent infiniment, est tonifiant, exaltant et peut, compris dans un *certain* sens, amener l'homme à faire abnégation de soi.

Mais poser ces principes comme des axiomes dont on puisse *déduire* des règles de conduite me paraît fort dangereux : on risque vraiment trop de mettre inconsciemment à la place du plan du Créateur le plan humain, trop humain, de chaque individu... ou, pour mettre les choses au mieux, de placer toute la déduction dans le cadre des présupposés et des préjugés sociaux, inconsciemment régnants.

Faut-il prendre radicalement la position contraire, et dire que la conduite des locomotives n'a vraiment rien à voir avec l'Évangile ? Le danger de cette position n'est pas moins évident. On arrive rapidement, dans cette voie, à séparer le chrétien en deux hommes : l'un qui croit en Dieu et qui le prie peut-être; l'autre qui agit exactement comme si Dieu n'existait pas. Il n'est pas douteux que cela s'est vu, et que cela se voit même beaucoup.

Peut-on trouver, sur le problème qui nous occupe, une position qui échappe aux critiques précédentes ? Il ne semble pas impossible d'indiquer au moins une direction de recherche.

Je ne voudrais pas tenir le chrétien pour un monsieur qui est en possession d'un « carbone » du « plan divin » et qui n'a qu'à remplir à coups de raisonnements déductifs les quelques blancs de ce carbone. On pourrait plutôt considérer le chrétien comme un homme qui a quelques *signes* de *tendances* (la Bible, l'Évangile, la Tradition, etc.).

On peut alors lui demander de penser sa vie professionnelle « comme tout le monde » d'abord, et de confronter l'idée qu'il s'en fait avec les tendances de son christianisme. Ce qui peut déjà aller assez loin sur divers plans.

Cela l'oblige d'abord à penser son métier comme intégré à un ensemble social dont la règle doit être la poursuite du bien commun : ce qui exclut de pratiquer en sécurité de conscience, et sous prétexte qu'on le pratique diligemment, un métier nuisible (il y en a beaucoup plus qu'on ne pense !), et ce qui en tout cas exige que le chrétien réfléchisse à la manière dont son métier s'insère dans la société : tout païen peut bien le faire, tout chrétien est obligé en conscience de le faire.

Dans une perspective différente, le chrétien est obligé de tenir pour fort important le climat des rapports humains qu'il entretient à l'occasion de son travail. Bien entendu l'existentialiste pense de même, mais la manière dont ils résoudront

ce problème ne doit pas (si la *charité* n'est pas un vain mot) être la même.

Vis-à-vis des servitudes de son métier, le chrétien sera porté à les tenir pour une occasion d'ascèse; ce qui ne veut pas dire qu'un stoïcien ne rechercherait pas aussi bien dans des circonstances semblables une occasion de perfectionnement personnel; mais là encore la couleur ne sera pas la même.

C'est dire qu'il paraît bien difficile d'établir une « théorie générale » du comportement chrétien dans les professions en général, et même que l'examen de la question dans des cas concrets révélera plutôt des tendances différentes que des oppositions tranchées, ce qui ne veut pas dire que ces tendances puissent être jugées indifférentes : c'est justement là que se situent la liberté de l'homme et sa responsabilité.

GEORGES DESFAUDÉS.

ACCEPTION DE PERSONNES

La femme qui écrivit ces lignes est morte peu de temps après nous les avoir communiquées. Ses amis connaissaient sa ferveur chrétienne; c'est dire l'importance de ce témoignage. Sa publication sous cette rubrique souligne bien le projet des « Fâcheux » : la liberté de réaction qu'ils revendiquent ne peut masquer le sérieux et la profondeur des problèmes posés.

En milieu bourgeois (dont je suis) quelques faits concrets ont jalonné mon malaise grandissant. Je n'en citerai que deux parce qu'ils se placent strictement au plan paroissial. En 1934, j'ai refusé de confier mes enfants au catéchisme d'une grande paroisse du 7e arrondissement. Au cours d'une cérémonie où étaient conviés les enfants (le Lavement des pieds, le jeudi saint), un vicaire est venu chercher ma petite fille de cinq ans, une inconnue pour lui, pour la placer au premier rang, « afin qu'elle voie mieux! » disait-il, mais je venais d'être témoin d'un geste scandaleux; toutes les petites orphelines, en groupe, venaient d'être refoulées et disposées

ans les rangs les plus reculés... Cela se pratique d'ailleurs ans tous les catéchismes de ces paroisses, et c'est abominable. l me semble que si un classement doit s'opérer pour le bon rdre, ce sont ces petites enfants qui devraient occuper la remière place!

Autre fait : en 1938, dans une autre grande paroisse de cet rrondissement, devenue la mienne, on m'a pressentie pour rendre part aux réunions dites « des Mères chrétiennes », t cela, à deux ou trois reprises. J'ai fini par aller expliquer u raison de mon refus : il n'y avait pas là des femmes du uartier que je savais être chrétiennes, telles qu'une crémière, t une buraliste. Et on ne les avait pas même pressenties, lles, *tandis qu'on insistait tant auprès de moi : qu'on relise onc ce que saint Jacques écrivait : « Dieu ne fait pas accepion des personnes! » Il y avait donc une équivoque dans les ermes, leur ai-je dit. Ce n'était pas une réunion de « Mères hrétiennes » mais de mères « bourgeoises chrétiennes » du uartier, qu'il eût fallu dire... Pourquoi ignorer délibérément ne partie des mamans du quartier, paroissiennes elles aussi, t n'attirer que celles de la classe la plus fortunée et nfluente ?...*

L'Église devrait être sévère, maternellement mais résoluent dans de telles paroisses dites « bourgeoises ». Un si rand nombre est ligoté jusqu'au centre d'eux-mêmes par 'argent, les préjugés et la sécheresse de cœur. Qu'ils ne emeurent pas dans l'ignorance! Que leur curé cesse de leur épéter qu'ils sont « l'élite » mais ne se lasse pas de nous ire que nous vivons dans un grand péché mortel collectif, en cceptant, à l'heure actuelle, de conserver sous nos toits deux u trois chambres habitables où sont entassés des malles et es vieux meubles, tandis que dépérissent des enfants, de orps et d'âme, et que se désespèrent des foyers.

Là, l'Église nous laisse en léthargie spirituelle, si même lle ne nous corrode pas... Nous ne sommes plus « évangélies » : jamais. *Ceux qui évangélisent, c'est-à-dire qui apporent la Bonne Nouvelle, tranchante comme un glaive, ce sont es prêtres qui ont la Foi et l'esprit prophétique et l'amour rûlant de Dieu et de leurs frères, et ceux-là vont dans les aroisses des quartiers populaires. L'Église n'est actuelleent vivante et authentique que là-bas ou dans de petites ellules...* qui ne nous acceptent pas!

Il risque de se faire alors une sorte de « lutte des classes » à rebours. Je dis cela sans amertume, car il est juste et désirable que par les meilleurs de ses fils, l'Église s'occupe enfin de ceux qui ont été trop longtemps défavorisés.

Il est peut-être requis, demandé à quelques-uns (parmi les bourgeois) qui ne peuvent tout quitter de leur vie, de vivre cette souffrance aiguë de rester dans le rang des « autres » quand tout leur cœur bat pour ceux qui furent trop longtemps traités en parias... Peut-être est-il demandé que l'on vive cette conscience douloureuse, aiguë, sur place, sans rien pouvoir faire passer de son angoisse et de sa conviction... il arrive qu'on soit à la fois rejeté de sa paroisse, et que l'on voie se fermer devant soi la porte des communautés vivantes avec lesquelles on est à l'unisson...

Et pourtant! Ne devrait-il pas y avoir un lieu au monde où les hommes soient fraternels! Il est amer de penser que le seul lieu où, récemment, tous *les hommes ont été traités de même, soumis au nivellement au-dessous de l'humain, fut les camps de concentration... N'y a-t-il pas un lieu où l'on puisse rompre ensemble le pain du Christ, tous ensemble tous frères...*

Tout au moins faudrait-il y tendre avec passion; on dit qu'il faut attendre des décades (mais le monde bouge plus vite que cela!) pour que se transforment les paroisses et que sortent des séminaires de nouveaux prêtres... mais, d'ici là, achèvent de se corroder ces paroisses de Paris (type 7e, 16e, 17e arrond.) où dominent, il est vrai, les gens qui vivent dans le confort et la sécurité quotidienne, mais qui n'en contiennent pas moins beaucoup d'autres, dans les ruelles de traverse, au fond des cours, sous des toits, dans les boutiques... Quelle tristesse de constater que l'Église ne les traite pas de la même manière! La lutte des classes existe donc, parfois dans un sens — jouant en faveur des riches et des bourgeois le plus souvent — mais parfois c'est l'inverse, et alors c'est plus troublant encore, car les valeurs les plus conformes au Christ se trouvent visiblement là.

Aussi, je connais des séminaristes qui déclarent avec véhémence : « Si nous savions que l'on dût nous envoyer dans de telles grandes paroisses de Paris, et non en pleine masse ouvrière, nous ne resterions pas! » Cela témoigne d'un renversement heureux et de la lucidité des jeunes, mais si de

jeunes se résignent à ce que l'état de ces paroisses « bourgeoises » reste désespérément pétrifié, où allons-nous? Tombera-t-on dans une optique ouvrière exclusive?

Qu'on voie bien là quelle est ma pensée et combien de toute mon âme je suis avec eux... mais ne sommes-nous pas « enfants de Dieu » tous ensemble? On parle tant de « communautés »; l'Église n'est-elle pas le lieu de la communauté de la foi? Ne sommes-nous pas tous frères? On le dit du bout des lèvres, comme une phrase incomprise et morte, même à l'église... car elle n'accueille pas tous *les hommes et maintient des cloisonnements sociaux dans le lieu où ils devraient s'essayer à disparaître...*

Il y a d'un côté comme de l'autre une grave réflexion à poursuivre devant Dieu.

FRANÇOISE DEMENGE.

LA SALLE A MANGER PASSE AUX AVEUX : « JE SUIS BOURGEOISE »
(*La Presse*)

M. Claudius Petit, bien qu'il soit ligoté [1], ce qui est peu pratique même pour un ministre, part en guerre contre les salles à manger. Ministre intelligent, il a inauguré une nouvelle politique de construction, politique qui repose à peu près sur l'axiome suivant : « Ne disposant pas des moyens financiers nécessaires pour construire, édifions une philosophie de l'habitation et éduquons nos prochains. »

Pour protester contre un article d'Yves Grecques, paru dans l'*Observateur,* il a commencé par détruire la légende qui le voulait ministre de la Reconstruction, car ce ministère n'existe pas. La France n'a jamais songé à reconstruire, cette entreprise ne rimerait à rien; résolument elle s'est engagée dans la voie de la construction. Le ministre effectua aupara-

1. Voir *Combat* du jeudi 10 janvier 1951.

vant plusieurs offensives de grand style toutes destinées à assainir une situation embrouillée à l'extrême, je ne citerai la surface corrigée que pour mémoire seulement, car la revalorisation qui en suivit l'application déclencha une véritable frénésie de construction.

Le plus grand ennemi des Français, et nous en arrivons au titre de notre article, c'est bien la salle à manger, celle-ci occupe une surface inutile, elle est cause du prix élevé de la construction en France, et de plus elle sert de symbole ? tout un monde de profit et de luxe. L'offensive va plus loin, la salle à manger représente tout le vice de notre peuple, lui qui croit naïvement que la France est un pays culinaire, on va lui apprendre à aller manger au « drugstore » du coin lorsque l'oncle Alfred de Capdenac lui rendra visite. Cinquante-deux mètres carrés par logement (avec ou sans indice de pondération ?) c'est tout de même plus grand qu'une tente, et s'il y a du soleil on peut y vivre.

Monsieur le ministre, je n'ai aucun amour pour les salles à manger, je les trouve laides et encombrantes. Comme vous, je déteste les pavillons de banlieue, prétentieuses bâtisses qui coûtent fort cher en installations diverses : égout, eau, gaz, électricité, téléphone. Comme vous, j'ai beaucoup de sympathie pour M. Le Corbusier, pour son nombre d'or et pour sa cité radieuse et j'ajoute que j'aimerai bien y habiter. Comme vous je n'aime pas les meublés du Quartier Latin, ils sont sordides, vous le savez, et je n'aime pas la poésie noire. Mais, monsieur le ministre, quand nous jugerez-vous aptes à vivre sans salle à manger dans cinquante-deux mètres carrés ?

Vous allez me répondre que vous êtes ligoté, qu'on vous a retiré tous vos moyens d'action pour réquisitionner les logements insuffisamment occupés, et qu'enfin vous n'avez pas de crédits. Que diantre ! Si vous ne pouvez rien, pourquoi vous solidariser avec un régime qui vous rend irresponsable ?

André Causse.

LES BROUILLONS DE MONTHERLANT OU LE VASE BRISÉ

Était-il sorti de Sainte-Croix, le futur écarteur[1] des *Jeunes illes*, quand il s'attaqua à cette histoire d'amour non charnel, 'amitié très peu particulière et de pédagogues désœuvrés ? 'événement, nous fait-il savoir, remonte à sa dix-septième nnée, l'âge des brouillons. Montherlant était alors trop dans a peau de son héros Sevrais pour prendre vis à vis de sa pièce e théâtre l'indispensable recul. Après trente-huit ans, voici ubliée chez Gallimard *La Ville dont le prince est un enfant.*

Rien n'y manque. La dédicace : à un curé de l'Ariège. Les emerciements : à un oratorien et à un jésuite qui aidèrent auteur de leur compétence technique, ainsi qu'au chanoine laillet qui a mis l'oreille au faux-bourdon de l'acte III. st-ce assez ? Il ne paraît pas à Montherlant, qui remarque : « J'aurais pu dédier cette œuvre à tel ecclésiastique de ma onnaissance, de qui le nom célèbre, la couvrant, eût suffi our qu'elle fût reçue avec sérieux et approbation. »

Que notre auteur se console ! Qu'il entonne même l'alleluia ! Sa pièce est accueillie avec tout le sérieux, avec toute approbation qu'il voulait. Du *Figaro littéraire* à *L'Aurore* s louanges ont le même son : grâces à Montherlant d'avoir ien voulu ne pas ébranler les bases de la pédagogie caholique ! « En plaçant sa pièce dans un de ces collèges eligieux dont il avait l'expérience, Montherlant n'a en rien oulu le diffamer. » La remarque est de Daniel-Rops, qui trouve aussi à l'aise dans les colonnes de *L'Aurore* (« notre urnal », comme il écrit) qu'au milieu des répliques de *La ille*... Il est, d'ailleurs, un point d'histoire que les bonnes ens ignorent : l'arrière-grand-père maternel de Montherlant it un des hommes politiques du XIXe siècle à qui l'enseignenent libre doit d'exister aujourd'hui en France. L'arrièreetit-fils se croit dans l'ornière. Du moins, aime-t-on assez y croire, semble-t-il. Disons tout net que l'enseignement bre vaut mieux que de telles amusettes.

1. Terme de tauromachie.

Car ces trois actes (que l'auteur acceptera de voir jouer dès qu'on lui assurera la faveur quasi unanime des milieux bien-pensants) ne tournent qu'autour d'un pauvre jeu psychologique, trouble et fort grêle. Entendons-nous. Ce n'est pas nous qui rejetterons une œuvre d'art pour l'inévitable part d'impureté qu'elle inclut. L'art est inséparable du péché, nous l'avons dit ici-même (*Vie Intellectuelle* de janvier 1950). Il est possible que *La Ville*... soit de l'excellent théâtre. Sur ce plan, qu'on laure l'auteur tant qu'on voudra. Par contre, dès là qu'on justifie (avec quel sérieux !) les prétentions à ennoblir la jeunesse, les prétentions à inciter au dépassement que Montherlant se prête avec sa coutumière largesse, la sincérité nous semble bafouée. « Quel tact ! » se serait écrié Jouhandeau en parlant de cette pièce. Du tact ? Je veux bien. Celui, par exemple, qui consiste à ramasser avec des gants les morceaux de l'amphore qu'on a brisée de son talon.

MAURICE CHAVARDÈS.

LITTÉRATURES

Lu dans *L'Enracinement* de Simone Weil (Gallimard, éd.) « L'existence dans le christianisme contemporain d'un courant thomiste constitue un lien de complicité entre le camp naz et le camp adverse. » On dit que les moralistes sont rapides on ajoute que plus ils ont de rapidité meilleurs ils sont. Mai écrire ce qu'écrit Simone Weil, parce qu'Aristote a oublié d tonitruer contre l'esclavage et aussi, bien sûr, parce qu'Aris tote est pour quelque chose dans saint Thomas d'Aquin, peut être trouverez-vous que c'est différent. Espèce d'écriture auto matique qui se fait appeler pensée, parce qu'elle vise l'apho risme et qui vise l'aphorisme par amour de l'éclair. L'éclai est facile. Il suffit de ne pas penser, la pensée est si lente e si lourde.

A noter qu'il est de grand usage de jeter au nazisme c que l'on n'aime point. Gabriel Marcel ne s'en prive guère, qu

a horreur de Sartre. Lequel le lui rend bien, mais n'a jamais dit que Gabriel Marcel fût nazi. Ainsi devient-on fasciste par abus d'une métaphore et pour vouloir remplacer la réflexion par un mot. Or les mots se vengent.

« Je ne cherche pas le bonheur, dit Wilde, mais le plaisir, qui est beaucoup plus tragique. » Et Gide : « La possession me paraissait de moindre prix que la poursuite... » Et Barrès : « Chercher continuellement la paix et le bonheur avec la conviction qu'on ne les trouvera jamais. » Là-dessus, survient Montherlant, qui parle d'*alternance*, qui commence par déclarer que le oui est égal au non, que le jour de la paix est identique à la nuit de la guerre et qui finit par : « Le mensonge, le meurtre, le vol, le pillage de guerre ne condamnent pas un homme nécessairement. » Malaparte a écrit au moins deux ou trois livres pour délayer cela. Des insolents ? Non, des indifférents, tous. Ils forment une même famille. Montherlant lit Barrès, Hervé Bazin lit Montherlant, Roger Nimier lit Montherlant et Barrès, la famille ne s'éteindra pas. Qu'avons-nous à faire de cette morale de l'annulation ? Il est temps d'y penser, car il n'est pas de notre temps de croire que bien écrire suffit à bien penser.

La littérature d'U.R.S.S. n'est pas plus une invention de Staline que de Jdanov. Elle se trouve chez l'utopiste Cabet, quand il décrivait des Ateliers Nationaux réservés aux poètes et aux dramaturges. D'où l'erreur de croire que l'art soviétique sort des catégories mentales de l'homme occidental.

GABRIEL VENAISSIN.

RECTIFICATIF : *C'est par erreur qu'a été attribué, dans le numéro de janvier, p. 146, à M. Adenauer, le paragraphe ci-dessous :*

« Les jeunes Français auront peut-être dans quelques années la joie et l'honneur de mourir sur les champs de bataille afin de rendre Dantzig et Breslau aux Allemands. »

*Ces trois lignes étaient un commentaire de l'*Observateur *au texte d'Adenauer que nous avons reproduit. Si les « Fâcheux » revendiquent une pleine liberté, ils gardent cependant le souci scrupuleux de la vérité. Par ce souci ils se rattacheront à la préoccupation essentielle de la Revue.*

PORTRAIT

LE MARÉCHAL DE LATTRE

Tous ceux qui l'ont connu ont éprouvé sa ferveur. Ni ne fut plus réceptif que lui, plus doué d'antennes spiri tuelles. Que son émotion fût contenue, qu'elle s'exhalâ en colères ou en sarcasmes — qui n'étaient peut-être qu des réflexes d'auto-défense — elle n'en imprégnait pa moins toute sa vie, sa vie d'homme public, ses relation sociales, sa conception du commandement. Rien n'es plus expressif à cet égard que ce passage de l'Histoir de la première Armée française, *où il évoque l'amalgam des combattants d'Afrique et des clandestins de la métro pole. « J'aurais voulu pouvoir mettre dans cet expos plus de couleur et de chaleur. Car on ne peut rien ima giner de plus chaud ni de plus coloré que ce passionnan et long effort accompli pour capter une force toute vi brante et tumultueuse sans la déformer et pour l'amene — avec des moyens infimes — à se dépasser elle-mêm sans se perdre. Ce fut une bataille... Et ce fut une vic toire, peut-être celle qui m'a donné le plus de joie, parc qu'elle fut une victoire de l'esprit de synthèse et de l fraternité française. » Là où d'autres se fussent compl dans la constatation d'une réussite, il se hausse sa effort au niveau des âmes. Cette émotion n'est jama émoussée. Elle renaît à l'occasion d'une revue, en pr sence d'un homme — chacun ayant le sentiment d'êt un interlocuteur privilégié —, en face d'un paysage. L passion des larges horizons a notamment joué un rô*

essentiel dans ce qu'on a appelé « la politique des camps ». Placer le soldat en face d'une nature exaltante, éblouir ses yeux pour élever son cœur, quelle plus belle manière de l'initier au sens de la grandeur ?

Au seuil de l'hiver 1944, s'arrêtant à Grenoble dans sa marche vers le Rhin, il visite Uriage où vient de naître une école de cadres F.F.I. Il arrive bourru. Il sait que bien des choses lui déplairont dans une œuvre qu'il n'a pas conçue. De la terrasse du château, il ausculte le paysage : un cirque de monts, là-bas le Vercors, un lieu où souffle l'esprit. Il sourit : le site l'emporte.

Avec les écoles de cadres et les camps légers, on pénètre dans l'œuvre de rénovation accomplie dans l'armée pendant la période de transition. C'est le moment où, la guerre finie, il faut réorganiser. L'armement se périme. Le pays pause ses blessures les plus douloureuses. Dans cette armée pauvre et encore incertaine de sa forme future, dans ce pays qui se cherche, il faut dégager une constante, et cette constante c'est l'homme. Le service militaire l'aura donc pour centre. Sous des chefs proches d'elle par l'âge, le dynamisme et les goûts, toute une jeunesse vivra une vie ardente, aérée, sportive.

Cette conception n'est-elle pas à la fois conforme aux conditions de la guerre moderne et adaptée au tempérament national ? Les nouvelles méthodes en appellent à l'esprit d'alerte, d'initiative et de choc, qui donne au soldat le nécessaire complexe de supériorité sur son adversaire. En même temps, ce système redonne toute sa valeur à l'unité élémentaire, fait surgir et multiplie les vocations de chef. Enfin l'intérêt de l'homme est éveillé, il comprend le pourquoi de ses gestes, devient acteur et non plus figurant du drame qui se joue, se sent responsable d'une parcelle de victoire. Rien ne touche plus le Français : il aimera la vie large et la discipline des camps. Et la nation, en retour, subira l'attraction de cette grande leçon de choses.

Pour concevoir un renouvellement de pareille ampleur,

il fallait avoir depuis longtemps médité, mûri les problèmes humains, il fallait avoir derrière soi les expériences d'Ompnes, de Salammbo, de Douera, de Rouffach, de ces écoles de cadres qui se succédaient en s'adaptant sans cesse. Mais les plus belles idées ne valent que par la volonté de l'homme qui les inscrit dans les faits.

Il exigeait le travail fini, l'estimant l'une des leçons majeures que le soldat devait recevoir de son passage sous les drapeaux. Lui-même en était l'illustration. Il inspectait ses régiments avec une conscience, une clairvoyance, un sens de l'ensemble et des détails qui ne laissaient rien dans l'ombre. Son attention cependant s'attardait plus volontiers sur l'éducation physique et le sport, sur les installations sanitaires, sur la présentation extérieure. Ici comme là lui apparaissaient les conséquences lointaines. Des enfants sous-alimentés pendant les années d'occupation, il voulait faire des hommes sains et musclés, ayant le goût du risque. A cet objectif il faisait concourir l'instructeur, le médecin, le dentiste, l'architecte. Le camp et la caserne offraient leurs pistes d'obstacles, leurs terrains de jeux, parfois leurs piscines, leurs douches, leurs chalets ou leurs chambres à la mesure de l'intimité collective. Mais il voulait avec non moins de fermeté la tenue, le maniement d'armes et le défilé impeccables. Il jugeait irremplaçable leur valeur éducative : dressage des réflexes, précision des gestes, culte de la perfection. Cela surtout lui importait. L'on a dit de lui qu'il eût fait un admirable artisan. Il le fut, mais sur un autre plan. Il a rendu au cérémonial militaire sa raison d'être et sa grandeur — mot significatif qui s'obstine à revenir sous la plume dès qu'on parle de lui.

Colonel DE VIRIEU.

Ce portrait du maréchal de Lattre de Tassigny est emprunté à un article paru dans la *Revue historique de l'armée*, de janvier.

ART — LETTRES — LIVRES

UN NOUVEAU HUGO

... en tout cas, un « hugo » de plus. Mais, si Victor Hugo cesse d'être un sujet de bons mots pour juges intéressés, on peut devoir ce progrès à la publication de ses petits papiers et des grandes lettres de Juliette Drouet : ouvrier que même la mort n'interrompt pas, il avait déçu beaucoup ses successeurs par sa monstrueuse puissance de continuité; du moins, ses *Marginalia* auront l'avantage de le leur faire voir déchiqueté; et, comme il n'a rien à en craindre, personne ne trouvera à s'en plaindre. Précisons tout de suite que le recueil formé et présenté par Henri Guillemin sous le titre *Pierres* [1] n'appelle aucune réserve de ceux qui diraient volontiers à l'ombre de Hugo ce que répondait Laclos à sa femme inquiète de grossir : « De vous, plus il y en aura, mieux cela vaudra. » On se réjouit de ce complément qu'avait

1. Éd. du Milieu du Monde. Quelque diligence qu'ait faite Guillemin, on souhaite une réédition où soient corrigés, pp. 64, 170, 233, trois vers faux (« encore » a un pied de trop), et, p. 152, la note sur Granet : peut-on définir comme « spécialiste de sujets pompeux » ce peintre, curieux d'un clair-obscur de monastères dans ses débuts, admirable paysagiste presque fantastique à la fin de sa vie ? L'annotation, rapide, serait utilement complétée de références aux œuvres dont il y a ici de nombreuses préparations (par ex., 107, définition de la musique, reprise, à un mot près, dans *William Shakespeare;* 168, tempête qui semble avoir servi pour *L'Homme qui rit*). Comparaison d'autant plus désirable que plus d'un parmi ces inédits éveille une impression de déjà lu, Guillemin l'avait judicieusement prévu.

négligé — Guillemin nous l'apprend en nous le rendant — la grande édition déjà si riche de l'Imprimerie Nationale; et d'ailleurs il semble que ce fonds supplémentaire ne soit pas lui-même épuisé par son éditeur; promesse alléchante, il nous annonce aussi une publication des dessins.

Non pas qu'on doive, je crois, divulguer tout ce qu'a laissé n'importe quel écrivain; mais, dans le cas d'un vrai grand homme, ce qui s'ajoute au versant grandeur exhausse ce qui va au versant humanité. Une vie posthume suit d'ailleurs elle-même sa courbe propre, au gré de laquelle telle révélation produit ou non son effet juste : à cet égard, la présente publication arrive bien; ce qu'il s'y trouve, si l'on peut dire, de nouveau pareil sera servi par ce qu'on y aperçoit de touches qui s'ébauchent et de perspectives qui se déplacent. C'est assez peu en quantité, mais de quoi, il me semble, intéresser nos contemporains; je pense à quelques fragments : lettres où s'exerce une stratégie précoce; crudités d'expression qui feront contrepoids à de la noblesse légendaire; par échappées, une sorte d'acuité du désabusement qui sans doute rassurera nos clients du désespoir : je leur recommande les premières lignes de la page 188 sur « le fond monstrueux de l'homme » et l'insondable « possible » de sa « cruauté »; aperçus que peuvent illustrer quelques événements proches de nous : on croirait que ce suspect de chimère a pourvu aux lendemains les plus épaissement matérialisés, — et jusque dans cette demi-ligne jetée au vol, il y a quelque quatre-vingts ans : « *Venue inévitable d'un Spartacus russe* » (205).

C'est que le préfacier n'a que trop raison de risquer une évidence devenue hardiesse : « L'œuvre de Victor Hugo est un monde. » Devant de moins volumineuses même, on a profit à partir de cette idée; mais, pour celle-ci, le mot de monde prend son sens fort. Premier trait frappant : même le chantier de Hugo semble fait avec du monument; derrière certaines enjambées de moisson-

neur, les glanes encore gardent un aspect organique. Ces notes semées au hasard des humeurs et des enveloppes, c'est la forme de fourre-tout chaotique précédant ce fourre-tout composé que les hommes décorent du nom d'œuvre : mais, là même, combien il est peu chaos, cet esprit qui devient tellement abîme!

Second trait : la profusion. Quel qu'ait été un tempérament, un système, je ne me sens jamais quitte envers un donateur qui a infiniment dépensé. Je sais : tout maître d'un art est condamné à une relative vocation d'égoïsme; mais il y a ceux qui ne ramènent pas tout le temps à eux la couverture de l'univers. Le XIXe siècle savait ne pas fabriquer du moi avec de la réduction d'univers; c'était des univers du moi? peut-être; mais le don y restait, l'amour d'expansion et non l'avarice d'annexion. Hugo avait conscience, à un point qui nous déconcerte, d'être du vivant intarissable. Il faudra bien — comme soupirait un peu, je crois, Valéry à Gide — prendre notre parti de son génie.

C'est une chose entendue qu'il ne se lasse pas d'être Victor Hugo, d'avoir raison d'être justement ce Victor Hugo qui est justement Victor Hugo; et puis voici tous ces copeaux, ces chutes, qui échantillonnent une longue vie, longue comme celles de Titien et de Gœthe, et c'est une chose émouvante de le voir qui se fatigue d'exister. Ce Hugo déjà entendu, ce Hugo toujours attendu, il a aussi de nouvelles pointes qui trouent le papier.

Tantôt, une malice que nous allions tourner contre lui, c'est lui qui en a l'idée avant nous : « *Quel dommage que j'aie été exilé si tard...!* » (36). Tantôt cet accapareur du verbe et du succès, si apte à se satisfaire qu'on le convainc de s'être surfait, entrebâille pour notre remords ses souterrains d'échec et de silence : il a vraiment habité « *Cette grande maison sinistre et solitaire* » de la douleur, dont il nous referme l'accès en disant : elle « *est à moi, non à vous* » (235 et 60), où il réclame pour lui seul *le secret*

Du mal qu'on a souffert et du mal qu'on a fait (234).

Puis, année après année, ce Hugo dont il s'exalte et se repaît, le voici qui, lambeau par lambeau, se défait en autrui :

La vie, en avançant, est faite de veuvages (226),

constat lapidaire, où l'on vérifie que pour les poètes il faut que l'expression parfaite vienne parfaire jusqu'au tourment. Le poids des années, les épaules peuvent s'y faire, mais dans le cœur c'est la population qui rétrécit; la grande crise de la vie est le jour où le plus grand nombre des êtres qu'on aime a cessé d'être celui des vivants. Alors les pertes sans compensations valent un consentement à la mort : « *Il ne faut pas faire exprès de mourir, mais il ne faut pas faire exprès de vivre* » (45). La courbure a commencé avec la mort de la première fille; les chocs se répètent, mort des deux fils, de l'épouse, de la maîtresse, fugue et folie de la dernière fille, écroulement de la gerbe des amitiés, et l'on n'est plus que « le reste du blé » : ce funèbre accent a retenti dans le sublime adieu à Théophile Gautier; en écho nous parvient ce cri d'impatience vers le matin d'outre-tombe :

Vents! ô vents du matin, quand donc soufflerez-vous? (236)

et encore :

Mort, n'es-tu pas la vie? que je voudrais entrer! (64)

ne serait-ce pas un alexandrin, où il faudrait lire « oh » à la place de « que »?

Un recueil comme celui-ci, sous une plume comme celle-là, offre l'intérêt parfois cruel de nous admettre à ce rare spectacle : de l'homme qui sans répit est en train de devenir du poète. Tout n'y saurait, et de loin, être égal, — ni sans doute ne le doit, sous peine de refroidir la vie et de simplifier l'art. Il y a du pire : hâtif, complaisant, ressassé, — quelque chose, si on peut hasarder

l'expression, d'enfermé dans le dilaté; tout cela fait une grande aventure d'homme. Je mets à part le registre *Choses vues* : c'est celui qui sert d'alibi aux détracteurs; il leur joue le tour d'être inséparable de l'autre, celui de la mariée trop belle. Morsures de burin légères ou profondes, — on puiserait presque sans regarder; du Jules Renard avant la lettre : « *Chemin de fer. Au moment où l'on félicite le paysage, il se dérobe avec modestie* » (163); chronique à l'emporte-pièce : Mme de Staël revoit Barante vieilli et s'écrie : « *Quand je pense que j'ai aimé ça!* » (172). Rosserie de confrère (en collaboration probable avec Juliette) : « *Jean-Jacques Rousseau, c'est beau, mais c'est trop humide* » (153); amorce de fresque : « *La ville, ce lourd bloc de maisons troué de mille portes et de mille fenêtres, avait pompé et repris tous ses habitants, comme une grosse éponge qu'elle est* » (251); ou simple cueillette d'images : la lune, « *Une corbeille d'or qui tremble sur les flots* » (172). Tout un déshabillé de la poésie : nous sommes promenés dans l'atelier des rimes et des épithètes, avec leurs listes appendues; dans un coin, un morceau de roman (*Le Voyageur*, 158-163) est déjà terminé, modèle réduit pour mystère en série; plus loin (167), trois états successifs d'un même thème, commentés par un croquis. A travers l'ensemble, des plongées dans les dessous psychologiques, où l'on se demande comment notre époque ne s'est pas encore avisée que le cas Hugo pourrait donner prétexte à une bonne pathologie de la santé.

Question qui se poserait davantage dans le domaine qui couronne tous les autres : par quel détour un comble de lucidité peut déboucher sur des pentes de vertige, c'est un sort sur lequel on s'interroge devant l'entreprise culminante de cette prodigieuse activité, et qui ne va à rien de moins que reconstruire Dieu. Entre la vie et l'art le passage est si constant que tous deux se soudent en un seul acte : c'est déjà dire que l'univers sera envisagé comme perpétuel émetteur de symboles; tout concret est

sommé d'avouer un transcendant. Ainsi que le voulait Coleridge, ce poète cherche « des intentions religieuses dans les formes de la nature ». Lui-même incarnation de l'antithèse, sa quête permanente de surnaturel n'a d'égal que son refus des dogmes et des églises, comme s'il se réservait le privilège d'entendre le monde devenir la parole de Dieu. De là, d'une part, des expéditions aussi sommaires que péremptoires : interminables jeux de massacre sur les théologies et les clergés; chutes dans ces coq-à-l'âne où l'on pose « la même auréole » sur Jésus ressuscitant Lazare et sur Voltaire réhabilitant Calas, en s'imaginant qu'on arrange les choses quand on indique « la différence énorme des deux » (236). D'autre part, une mission qu'on se donne : « *Ébruite Dieu* » (63), et ce bruit inquiète, mais le Psalmiste en eût-il été plus dépaysé que par ceci : « *Les sciences sont des fouilles faites dans Dieu* » (212)? Et il y a des résonances d'une plus saisissante orthodoxie : « *La nature, qui met sur l'invisible la marque du visible, est une apparence corrigée par une transparence* » (173).

La « religion de Victor Hugo » a été sérieusement étudiée depuis quelques années, notamment par Auguste Viatte et Denis Saurat; leurs travaux ont dégagé tout ce qu'elle peut charrier de syncrétisme et d'occultisme romantiques, et tout ce qu'y déverse une fécondité d'animisme mythique. Je ne crois pas qu'on ait assez mis en lumière le pivot du système : c'est une invention propre et unique du poète, pour qui le comble de la vie ressemble au plein usage de son instrument personnel, la marque de la réalité suprême étant tirée de son expérience technique. Ainsi croira-t-il son âme immortelle parce qu'il sent en lui-même un vivant pareil à une écriture qui n'a pas besoin d'être « raturée »; ainsi son culte du mot n'est-il nullement l'idolâtrie d'une forme, mais la conviction que le mot est le siège d'une « voix ». D'où la représentation d'un monde qui doit se résoudre en une Parole. Aussi faudrait-il, quand on parle d'un verba-

isme de Hugo, prendre ce terme dans un sens positif, comme désignant une véritable théorie de l'Être. Qu'il y ait là un détournement du Verbe chrétien, la tendance n'est pas dissimulée : le divin est détaché de la personne divine; et il y a de quoi s'ébahir devant cette conséquence, qu'une faculté individuelle soit élargie jusqu'à être donnée pour explication de l'univers.

Mais la condition de toute méditation n'est-elle pas une consonance entre une expérience interne et un enseignement qui dépasse la conscience solitaire ? Chez Hugo, sur le double théâtre du moi et du cosmos, la phase des langages sera dépassée : son Dieu, appréhendé en tant que mot de l'énigme du monde sensible, a pour attribut propre l'ineffable. C'est par d'autres disciplines et d'autres visées qu'une mystique, instrument du salut, explore les régions où s'évanouit la puissance des noms; cependant le poète ne se meut-il pas autour d'une grande jonction de l'esprit quand il sonde opiniâtrément un rapport essentiel entre un silence préétabli (*L'immuable nature l'ordre de se taire,* 173) et une parole finale (*Les mondes sont chacun une strophe du Verbe,* 212) ? Ces thèmes sont fréquents dans toute l'œuvre d'après l'exil; le présent recueil ne les inaugure pas; il les disperse dans des sections qui ne s'expliquent pas toujours, mais son décousu même en ponctue l'envahissement.

RAYMOND SCHWAB.

Cet article était imprimé quand nous sont parvenues deux importantes contributions nouvelles à la question Hugo : d'Henri Guillemin, *Victor Hugo par lui-même* (Éd. du Seuil), et de Raymond Escholier, *Victor Hugo, cet inconnu* (Plon); en attendant de pouvoir leur faire la place nécessaire, on se réjouit de voir des écrivains réputés revendiquer comme un honneur l'antériorité dans le culte de Hugo; quand, il y aura bientôt vingt ans, on faisait campagne pour « sortir de la cave » le captif du Panthéon, la dalle ne se soulevait qu'à peine... Dès maintenant, je tiens à signaler tout ce que, dans les conclusions de Guillemin, j'aperçois de documents importants sur Hugo religieux (pp. 69-89).

Histoires d'amour

1. *Le Sacrilège malais*, par Pierre Boulle (Julliard).
2. *Chacun tue ce qu'il aime*, par Claude Boncompain (Albin Michel).
3. *La Panique*, par Christian Câprier (Le Seuil).
4. *Juliette au passage*, par Herbert Le Porrier (Le Seuil).
5. *Le feu de l'Etna*, par Henry Castillou (Albin Michel).
6. *Les grands moyens*, par Roger Ikor (Albin Michel).
7. *Le Garçon confortable*, par M. Rousseau-Bellier (Plon).

S'étonnera-t-on de toujours trouver véridique la vieille déclaration d'amour médiévale (sur les lèvres d'Iseult, je crois, à l'adresse de Tristan) :

> Bel ami ainsi va de nous
> Ni vous sans je ni je sans vous...

Amour exige rencontre. Rencontre exige recherche. De recherche en rencontre, c'est la hantise de la présence. Rarement satisfaite ? Tant mieux pour les auteurs de fables ! On se demande avec un certain vertige ce que pourraient bien dire les romanciers si les protagonistes étaient *sans cesse* face à face.

Dans *Le Sacrilège malais* [1] Pierre Boulle aménage la rencontre de Germaine et de Maille sur une plage de la mer de Chine, dans un bungalow, de la façon la plus précaire dans le temps et la mieux garantie dans l'espace. Si Maille renonce à vivre dans l'orbe de Germaine, c'est en définitive parce que l'existence en Océanie lui est un carcan où nul amour ne peut prendre racine. Ce gros livre (410 pages) est d'un scientifique. Précis, impavide, raisonnable.

Voici le roman d'un conteur né : *Chacun tue ce qu'il aime* [2] Claude Boncompain n'en est pas à son premier livre. Celui-ci est l'histoire d'une double rencontre amoureuse : une première fois dans une chambre de malade, entre un infirme d'esprit indéfinissable et sa jeune infirmière; une deuxième et dernière fois, au fond d'une rivière — l'un et l'autre noyés par la volonté de la seule qui aimât vraiment. Car ici l'amour était en sens unique. Et le plus sûr moyen de ne pas voir fuir l'être aimé n'est-il pas de l'emporter avec soi dans la mort ?

A moins que le respect qu'on lui porte ne soit plus hau

que son propre dépit. Avec *La Panique*[3] Christian Câprier retrace l'aventure d'un homme en apparence pareil à tous les hommes, en réalité en proie à la conscience de sa médiocrité : et cela est rare. L'occasion lui est donnée de se dépasser. Par le mariage. De toutes les rencontres, celle-ci est la plus déterminante. Elle est la marque qui s'imprime d'autant plus profond qu'on se prend à vouloir l'effacer. Aimé Lorin bute contre cette évidence. Il a beau lacérer son amour en bafouant sa femme, il a beau griffer, il ne peut faire un pas hors de son trou. Sa dernière démarche sera le suicide par lequel il montre que celle dont il souhaitait l'opprobre avait le visage même de son rêve. Trop tard.

Vivement narré, clair dans le style comme un ciel du sud, ce premier roman est bon. Il a pour lui que, malgré l'intention de l'auteur, la thèse (élan et effroi de l'homme en face de son obligation à conquérir la plus haute partie de son âme) est insaisissable. Christian Câprier promet de la reprendre dans un autre roman, au cours d'un essai et d'en faire l'argument d'un drame en deux actes. Puissions-nous le retrouver à l'avenir aussi peu philosophe qu'ici !

Herbert Le Porrier, lui aussi, veut prouver. Il le dit. Sans le faire. Juliette et Marc. Ils s'aiment, se sont rencontrés, perdus, retrouvés. Au vrai, leurs chemins sont parallèles. Lui est né égoïste, faible. L'argent le fascine, les occasions le déterminent — jusqu'au vol, jusqu'au meurtre. Quant à elle, la jeune femme obscure, très Française moyenne, l'auteur nous la fait aimer (comme on aime le malheur) par apitoiement. Disons que le style est ferme, qu'il y a des pensées dures et vraies. Par exemple : « On ne gagne pas d'argent sans faire des choses dégueulasses. » A rapprocher de la terrible remarque de saint Jean Chrysostome : *Dives aut iniquus aut iniqui heres*... Avec *Juliette au passage*[4], Le Porrier s'affirme romancier et romancier sûr de lui.

Un autre à qui l'assurance, une certaine assurance, ne paraît pas manquer, c'est Henry Castillou. Quel homme abondant ! Et quel brasier bien nourri que *Le feu de l'Etna*[5] ! Si les exploits du bandit Giuliano vous ont fait acheter *Samedi soir*, procurez-vous vite ce roman : vous y retrouverez un super-Giuliano, un Giuliano et sa vie privée, c'est-à-dire amoureuse. Les rencontres entre Mauro Leonetti (le beau garçon sentant la poudre) et Sabine Prizzi (la jeune comtesse

au sang vif) sont au nombre de dix, de vingt, de cinquante. Pas une qui ressemble à l'autre. Nul bâillement à lire Castillou : il a été créé et mis au monde pour les loisirs où l'on se découvre une âme de *Veillées des Chaumières* (ça arrive quelquefois après une crise hépatique ou une jambe fracturée).

Roger Ikor a la plume moins fluviale (l'épithète n'est pas à prendre dans le sens d'abondance — Ikor a noirci deux fois plus de papier que Castillou — mais dans celui de rapidité, de violence). L'amour du couple — un couple communiste — est, dans *Les grands moyens*[6], subordonné à la guerre : il la nourrit un temps puis en meurt. L'auteur est un universitaire. Que ne sait-il point ! Sa compétence a l'air politique, géographique, littéraire et psychologique. Toutes choses qui ne suffisent point à faire un roman. Il y manque la vie, la vraie, la bonne vie qui ignore plus qu'elle ne connaît. Ikor a cependant quelques mérites : il est coloré et pacifiste. Il n'est ni pour le drapeau blanc (les bras levés suffisent) ni pour la bombe atomique (du moment que les Russes l'utilisent). L'avenir qu'il décrit, mais y croit-il ? est le plus sombre qui soit. On le lui pardonnera mal. Il a pourtant raison de corser l'anticipation. « Pour aider à *les* sauver pendant qu'il en est temps encore. » *Les,* dans la dédicace du livre, ce sont les petits enfants sur la terre. Vraiment, pour les sauver, doit-on en arriver aux grands moyens ? La conclusion de l'auteur est ironique : pour avoir la paix, il faut se servir de la guerre.

Qui dit mieux ? Michel Rousseau-Bellier. Celui-là se moque de la paix comme il se moque de la guerre, comme il se moque des bien-pensants, comme il se moque des anarchistes. Rien ne tient devant *Le Garçon confortable*[7], sinon sa propre véracité. Car ce qu'à travers les mille rencontres du faux amour, les mille fuites devant le devoir, les trahisons, les lâchetés, les blasphèmes, ce que poursuit le héros est la découverte de son authentique visage, lavé au vitriol, nu jusqu'à l'âme. Rousseau-Bellier est un auteur doué, très doué. Un des quatre ou cinq qui feront parler d'eux dans dix ans. Déjà n'est-il pas le maître de ce style parlé où tant de novices ont pataugé sans grâce ? Nous parlions d'amour au début de cette chronique. Il me semble que ce nihiliste est capable d'en nourrir un très grand.

MAURICE CHAVARDÈS.

LIVRES EN VIE

Montaigne, par lui-même et par Francis Jeanson (Collection « Écrivains de toujours ». Éd. du Seuil).

L'étude de Gide sur Montaigne, qui date de l'entre-deux-guerres, avait l'air, si j'en ai bon souvenir, de mal supporter son extraction d'un journal intime; et celle de Strowski traitait les *Essais*, avec quelque irrespect, à la manière d'une thèse de doctorat. Francis Jeanson manque heureusement de légèreté comme de lourdeur, bien qu'il parle de son auteur avec une familiarité qu'il nous faut admirer et d'une façon assez savante pour nous conduire au fond.

Montaigne n'est pas un *moi* tout pur, tout détaché : ce fut un homme. Ce n'est pas non plus un professeur de philosophie, c'était un être regardant d'assez près en lui-même pour y lire une attitude humaine. En fait, le philosophe, ici, c'est Francis Jeanson. Et qui demande : Montaigne se place-t-il dans une perspective de « médiocrisation », est-il le moraliste qui « humiliant tous les hommes par le moyen de sa propre humilité, justifie de la sorte le pessimisme radical qui lui permettra de n'exiger dès lors aucune transformation de soi » ? Les contradictions des *Essais* sont patentes, beaucoup d'entre elles fuient. Le dépistage de Jeanson relève une progressive modification de soi, non point un processus de solidification doctrinale, mais une unification en quelque sorte perchée entre deux tentations : celle de s'extérioriser assez pour prouver sa liberté et celle de se reprendre afin de ne pas se perdre, dialectique centrale des *Essais* penchée ici vers la jalousie vitale du soi, là vers le besoin également vital des autres.

Quand on a dit partout « lâcheté de Montaigne » ou « pessimisme », ou « humanisme » ou quelque autre plate étiquette, il est précisé ici ce qu'est et ce par quoi passe *la morale défensive* de l'auteur des *Essais*. Trajet éclairant qui accorde le scepticisme à un libre pouvoir de rajeunir, la défaillance à une vitalité. Un portrait de Montaigne ? C'est cela aussi que fait Francis Jeanson. Mais dans toutes les dimensions à la fois, en plein relief.

Tempête sur Douarnenez, par Henri Quéffelec (Mercure de France).

Le dernier Quéffelec, je le donnerais volontiers pour le premier. Nulle part, je crois, l'auteur du *Recteur de l'île de Sein* n'avait parlé une langue si pleine, si savoureuse, si belle quand elle veut et si rugueuse quand il faut. Et même jamais il n'avait ainsi écrit. Nulle part, il me semble, il n'avait taillé si épais dans une chair vivante à point, salée par la mer et l'humour, poivrée par cette immense compréhension de la vie qu'il ne partage qu'avec peu. C'est de l'homme de Quéffelec qu'il faudrait un jour parler, de cet homme éclatant d'humanité, affamé de combler les trous du sort et les déchirures des vagues, essentiel comme le pain, jamais si *vivable* que dans la peau du Louis de *Tempête sur Douarnenez*.

Louis, coureur de filles, ivrogne par hygiène, mal embouché par délicatesse et qui sent venir l'âge. De l'autre côté, Maria, fière petite paysanne. Qu'ils soient faits l'un pour l'autre et destinés à se rencontrer enfin, nous l'avions compris dès le premier moment, Henri Quéffelec ayant eu l'élégance de raconter à découvert. Mais quoi, pas de roman possible sans ce chassé-croisé entre mauvais caractère et fierté, entre amour montant bien que freiné et amour pesant à force de s'épanouir. Là-dessus, non pas une broderie, mais une bonne portion d'épaisse existence : Douarnenez, la mer, la gonflante amitié, la condition du pêcheur, les pathos politiques, les odeurs, les couleurs, les souffles vrais, les touches justes — « la petite Maria de Plomodiern avait appris le bonheur à un homme... » — et deux tempêtes admirablement décrites.

Toutes les questions tombent, il n'est plus possible de se griser de réalité, d'irréalité, de dogmes. Il y a une vérité du roman, cela se comprend à lire Quéffelec.

Les cultures particulières (*Échantillons de civilisations*, par Ruth Benedict, traduit de l'anglais par Weill Raphael. Gallimard).

« Ce qui distingue nettement l'anthropologie des autres sciences sociales, c'est qu'elle fait entrer dans son cadre

l'étude approfondie d'autres sociétés que la nôtre. » Ruth Benedict considère cet approfondissement comme une chaleureuse inversion des angles de vue. A nous qui nous enfermons dans le travail de notre cerveau et pour qui la coutume n'est rien de plus ni de moins que le mode d'agir le plus banal, l'auteur ouvre le nouveau capital d'étonnements qu'offre le monde si on le regarde avec des yeux de primitif. En vérité, quel élargissement ! A supposer que l'on comprenne ce qu'est l'histoire de la vie de tout individu : l'accommodation aux modèles de sa communauté, et ce qu'est la civilisation occidentale : une « variante locale » intellectuellement totalitaire, il s'ensuit que les processus de pensée voient tomber un grand nombre de leurs limites, un plus grand nombre de leurs assurances.

Je verrais volontiers l'anthropologie comme un rafraîchissement et aussi, il va de soi, comme la mesure permettant de distinguer les institutions conditionnées par la culture de celles qui appartiennent à tous les peuples. Afin de montrer qu'il n'y a pas *une* culture primitive, mais plusieurs, qu'il n'y a pas d'universalité, mais des totalismes (l'auteur s'appuie sur les travaux analogues, en philosophie et en psychologie, de Wilhelm Sterne, Worringer et Wilhelm Dilthey), Ruth Benedict étudie les Pueblos du Nouveau-Mexique, les Dobuans (Nouvelle-Guinée), les Kwakiutl (Nord-Ouest de l'Amérique). Voyage un peu flou, mais profitable. Le point d'arrivée est important : l'unité sociologique n'est pas l'institution, mais la configuration culturelle. Comme conclusion : l'évolution culturelle est plus importante que le conflit individu-société, elle le remplace.

Flaubert le véritable.

Chez Balzac encore, et dans tout le romantisme, le roman est une mission, un sacerdoce, un travail d'archevêché, une sacrée manie sacralisante. Ce que nous aimons le plus de Stendhal est peut-être cet air de ne pas y toucher, de faire du roman en amateur. Avec quoi nous nous reposons des précédents. Flaubert est le fondateur du romancier professionnel. D'où son extrême importance. J'ajoute sans tarder qu'il tient

d'ailleurs encore cette extrême importance : c'est un très grand écrivain, malgré les moues qu'il est d'usage de faire devant *Salammbô* et *La tentation de saint Antoine,* de même que devant un Victor Hugo prétendu poète enflé et romancier raté.

Deux raisons, par conséquent, de lire le *Flaubert* de La Varende (*Flaubert par lui-même* et par La Varende. Collection « Écrivains de toujours ». Éd. du Seuil). Pour la première — Flaubert inaugurant la profession de romancier — on verra qu'il faut la prendre au sérieux. Elle est dramatique. Un bourgeois gras et avachi, l'auteur de *Madame Bovary* ? Un malheureux, plutôt : un hypersensible rapidement écorché, un révolté, un malade, écrasé de travail et grand voyageur, et qui paie lourdement les lois toutes neuves de son métier. Il est de cette façon démontrable que la littérature tue.

Ce volume appartient à une collection nouvelle, de date et de conception, et qui comporte des études, un montage de textes, une bibliographie, des illustrations. L'efficacité en paraît à toute épreuve. Aux mains des étudiants et des professeurs, si nous ne sommes pas trop abêtis, elle devrait en quinze ans modifier l'enseignement, le goût, la critique et la diffusion des Lettres. A Dieu vat, donc.

GABRIEL VENAISSIN.

Les classes moyennes en marche, par Gaston LECORDIER, préface de Roger Millot. Un vol. in-8 cour., dans la collection « Réalités du travail social ». 375 fr. Bloud et Gay, édit

Un ouvrier sollicité d'accepter une promotion individuelle la refuse parfois pour ne pas, dit-il, « se couper de la classe ouvrière ». Il a conscience qu'un milieu différent coexiste avec le sien au sein même de l'atelier; y entrer c'est sortir de la classe ouvrière. Ce milieu fait partie d'un ensemble mal connu, difficile à délimiter, plus difficile à définir.

Cadres, petits et moyens patrons, artisans, professions libérales y voisinent avec les économiquement faibles, les épargnants et les petits propriétaires, soit un tiers de la population française.

Depuis 1945, conscients de leur faiblesse, de l'indifférence du pouvoir, ces milieux se sont animés, rapprochés et imposés. Leur comitié national des classes moyennes, présidé par un ministre, compte deux délégués au Conseil économique; bref, au sein de ces classes moyennes, un mouvement s'organise.

L'opinion le connaît mal; certains ne veulent y voir qu'un mouvement de défense d'intérêts ou un rassemblement basé sur la conscience d'une supériorité. C'est pourquoi l'ouvrage si documenté de l'abbé Gaston Lecordier, du Secrétariat social de Paris, préfacé par M. Roger Millot, est nécessaire; il nous apporte un inventaire de ces forces, une analyse de leurs pensées directrices et des éléments d'appréciation.

Du point de vue chrétien, il révèle l'existence d'un champ d'apostolat peu fréquenté. Pourtant deux noms, une initiative, manquent en tête de ce livre : l'hôpital médico-chirurgical pour la classe moyenne, fondé en 1911 par Léonie Chaptal et le Dr Gosset. N'était-ce pas alors une initiative de précurseurs ?

HENRI ROLLET.

Comment lire l'Ancien Testament ?

Les succès obtenus dans la collection « Rencontres » par plusieurs ouvrages dus à un seul auteur ne nous ont pas fait oublier les temps de sa naissance, temps difficiles où chaque volume était né de vraies « rencontres » d'hommes étudiant les divers aspects d'une question, et suscitait ainsi la rencontre spirituelle des amis d'une revue réduite au silence. *L'Ancien Testament et les chrétiens*[1] nous reporte à cette formule heureuse de collaboration.

C'est l'épilogue d'une histoire déjà ancienne. En mars 1949,

1. *L'Ancien Testament et les chrétiens* (« Rencontres », 36), Paris, Éd. du Cerf, 1951, 240 pp.

M. l'abbé Steinmann publiait dans *La Vie Intellectuelle* un « Dialogue » dont certains s'émurent. *Dieu Vivant,* en son cahier 14, donna la parole à trois protestataires de taille, MM. Claudel et Massignon, le P. Daniélou. *La Vie Intellectuelle* de décembre 1949, en conclusion de sa réponse (pp. 503-514), annonçait un Cahier où serait faite la mise au point. Le souvenir de ce débat assez vif fait-il craindre que les questions de personnes occupent ici une place gênante ? Qu'on se rassure. Tout est éclairci de haut, le fracas de la bataille s'est éloigné. Plusieurs séances de travail commun ont préparé cet exposé d'ensemble, riche et équilibré, vivant et serein, plein d'intérêt pour ceux même qui ne sont pas au courant de la discussion, et très propre à les mettre en goût de plonger dans la Bible pour y trouver pâture.

Les deux premières sections élargissent la perspective. D'abord sont inventoriées les conditions actuelles qui peuvent aider le chrétien à lire la Bible : techniques auxiliaires diverses, courants de pensée philosophique et théologique. Puis on voit le Peuple de Dieu lire la Parole de Dieu, aux temps d'Israël, aux temps apostoliques, à l'âge patristique, au moyen âge. Ce dernier article est un peu plus général, et l'on regrette un peu de se perdre dans les sables sans aucune indication sur les temps qui ont suivi et spécialement sur la crise biblique du XVIe siècle. Mais n'insistons pas sur ces chapitres : les noms, bien connus, de leurs auteurs en garantissent la qualité.

Attardons-nous un peu plus au point central du débat antérieur, abordé dans la troisième section du livre (pp. 185 ss.). « On voit que le sens fondamental, pour ne pas dire l'unique sens, des textes sacrés, c'est le sens littéral. » Ainsi s'exprime le Lexique final (p. 239) dans une formule qui paraît tranchante. Pour la clarté je soulignerai ici *textes,* parce que la page précédente dit en toutes lettres qu'il y a au delà du texte, au delà de la pensée de l'auteur sacré, des *réalités* dont les correspondances, d'une étape du salut à l'autre, donnent lieu au sens « spirituel ». Les sens spirituels ne sont pas éliminés par le sens littéral, mais fondés sur lui. Il faut se déshabituer de traiter de scientistes ou de profanateurs les croyants qui se soucient modestement d'établir un sens littéral aussi solide et incontestable que possible. Récemment le P. Spicq (*Revue des Sciences phil. et théol.,* 1951, pp. 561-

;74) saluait « l'avènement de la théologie biblique » dans les entreprises d'une foi qui s'applique à scruter le mystère divin dans les documents de la Bible, foi seule capable, assure-t-il, de creuser la lettre dans toute sa profondeur pour y atteindre la réalité de Dieu. Voilà une façon de faire du sens littéral l'objet de la théologie biblique qui étonnera ceux qui le croient dénué de toute valeur religieuse.

Il est deux manières de se boucher les oreilles à la parole de Dieu. Les uns, sous prétexte de science et de critique, s'arrêtent à la surface historique des textes; les autres, sous prétexte de lecture spirituelle, ne consentent jamais à s'arrêter aux textes, aux humbles exigences des mots et des phrases que Dieu a daigné nous adresser. Le P. Daniélou (*Dieu Vivant*, p. 94) appelait de ses vœux la naissance d'une « exégèse complète ». Les discussions passées, en attendant celles que renaîtront, ont leur utilité si elles amènent tout le monde à chercher la lumière en surmontant les oppositions faciles, tactices, malgré les instincts et les passions. Qui lira posément le présent recueil, entendra les grandes voix qui dominent les échos de la polémique, et, par dessus toutes, la voix de Dieu lui-même, qui continue de parler de son peuple par l'unique Livre Saint de l'Ancien et du Nouveau Testament.

L. W.

Chronique

En attendant le lever du rideau à la Porte-Saint-Martin, je lisais, dans l'excellente *Revue théâtrale*[1] de Paul Arnold, *Réforme du théâtre soviétique* par Joseph Macload : l'information et l'émouvante sincérité de l'auteur posent le problème du « théâtre engagé » au-dessus des ironies faciles; bien que le mot « thèse » ait été maladroitement employé, il ne convient peut-être pas de confondre avec les « pièces-à-thèse » ces œuvres où la glorification de l'homme soviétique est comme l'âme du drame et où la foi doit, en quelque sorte, transfigurer le divertissement. Or, en dépit de ces graves pensées, j'ai vainement essayé d'avoir mauvaise conscience en quittant, après leur dernier salut de l'épée, Athos, Aramis, Porthos et d'Artagnan...

Les Trois mousquetaires, bien sûr, ce n'est pas *le* théâtre : *le* théâtre, c'est Eschyle et Molière, Shakespeare et Paul Claudel; mais le père Dumas nous révèle ce sans quoi il n'y aurait sans doute pas théâtre. Ici, pas de psychologie ni de poésie, pas de problèmes métaphysiques ou sociaux : nous sommes dans le monde de l'événement pur, où ce qui arrive, *evenit,* arrive à seule fin de tisser une trame, où l'événement semble n'avoir d'autre raison que son rebondissement. La Compagnie Grenier-Hussenot a volontairement évité tout ce qui aurait pu s'ajouter à l'intérêt que l'intrigue éveille par elle-même; il eût été facile de tourner discrètement le jeu en parodie, de nous rappeler dans un sourire que nous sommes « cent ans après » et de nous amuser en exploitant la naïveté du « bon vieux temps ». La représentation des *Trois Mousquetaires* est celle d'une pièce de cape et d'épée, qui tire tous ses effets du seul enchevêtrement des circonstances.

Il y a « trois grandes scènes de duel qui comprennent vingt combats singuliers ». Comme dans le théâtre japonais, l'art de l'escrime devient ici partie essentielle de l'art du comédien. Si *Bacchus* vous fatigue, allez à la Porte-Saint-Martin.

1. 1951, nº 17, Paris, Bordas.

Nous sommes au début du XVIe siècle, en pays rhénan. Luther se cache dans la montagne et devient l'allié des hoberaux contre les paysans. Un très long premier acte nous montre le duc et les notables d'une petite ville bien ennuyés : une vieille coutume veut que, tous les cinq ans, au temps des vendanges, le peuple élise un Bacchus, choix beaucoup plus dangereux que celui d'une miss France ou miss Europe, car ce Bacchus jouit pendant une semaine de pouvoirs illimités; or, nous sommes à la veille de l'élection et les précédents sont plutôt sinistres. La fille du duc suggère alors le choix de Hans, un simple d'esprit ou plus exactement un pauvre paysan qui aurait gardé sa raison sans la méchanceté de jeunes seigneurs. Mais, une fois devenu Bacchus, Hans joue si habilement l'idiot du village qu'il lui faut bien avouer sa vérité : il a depuis longtemps retrouvé la raison, il se considère même comme un homme fort intelligent; ce qui est sûr, c'est qu'il a « la langue bien pendue »; il est contre l'Église catholique, et, si j'ai bien compris, contre la Réforme; il est un homme libre qui prêche toutes les libérations; « son drame est de n'appartenir à personne »; « ni Dieu ni le diable n'ont prise sur cette âme », etc.

Hans-Bacchus va donc « tourner les paroles du Christ contre ceux qui les enseignent ». La Providence le sert : un évêque qui est une vieille ganache, un cardinal, sceptique, cynique et « politique », « style Renaissance ». Malgré ces atouts historiques, Hans-Bacchus échoue : certes, la fille du duc tombe dans ses bras avec la complicité de son frère fanatisé; mais le peuple n'aime pas ses libérateurs. Hans-Bacchus succombe et nous applaudissons Jean-Louis Barrault, Pierre Bertin, Jean Dessailly, Simone Valère et leurs camarades du Théâtre Marigny.

François Mauriac accable Jean Cocteau en rappelant *Le Diable et le bon Dieu*; Jacques Lemarchant, en réveillant le souvenir de Michel de Ghelderolde; ceci dans le même numéro du *Figaro littéraire* (29 décembre 1951). Il n'y a aucune comparaison possible entre les banalités dont s'enivre Hans pour essayer d'être Bacchus et la polémique philosophique de Sartre, entre la rhétorique au fond très classique de ce Dionysos manqué et la violence truculente du Léon Bloy anticatholique, si l'on peut dire, dont les drames vociférants furent naguère

révélés par de jeunes compagnies. M. Jean Cocteau ne doit être comparé qu'à lui-même.

Le premier acte est si mauvais que le second et le troisième nous ont laissé de l'ensemble une impression relativement favorable. Bien sûr, le spectateur ne peut même soupçonner que l'auteur de *Bacchus* fut le poète d'*Orphée* et de *La machine infernale*, le magicien du *Sang d'un poète*, l'artiste qui savait réduire *Œdipe* ou *Roméo et Juliette* à leur essence rythmique. Le temps est loin où Jean Cocteau écrivait : « Être assez aigu, assez rapide, pour traverser d'un seul coup le drôle et le douloureux, c'est à quoi je m'exerce. Je sais que cela me vaut d'être pris pour un acrobate, pour un clown. Peu importe. Puissé-je avoir l'âme aussi bien faite que ces saltimbanques ont le corps » (*Le rappel à l'ordre*, p. 269). Si l'on ne sent jamais ici cet humour lucide qui fait vibrer les mots les plus simples, cette ingéniosité qui fut si souvent la similitude la plus ressemblante du génie, ce sens du secret des êtres et des choses qui devint parfois sens du mystère, du moins reconnaît-on dans les trop rares scènes d'action cette maîtrise qui fait la force dramatique du dialogue dans le premier acte des *Parents terribles*.

Il ne faut donc pas prendre *Bacchus* au tragique. Hélas !

Le Profanateur, sur la scène de l'Athénée, est certainement plus près de la tragédie. Mais M. Thierry Maulnier a l'intelligence du tragique plus que l'intelligence tragique; de là, une certaine froideur encore plus sensible dans une salle demi-vide; de là surtout de brusques chutes dans ces dialogues où l'amour est duel et le duel, amour, à ces moments où la culture et l'art intimement unis ne trouvent pas les simples mots qui jaillissent du cœur.

Nous ne sommes plus au XVIe siècle mais au XIIIe; en Allemagne, mais en Italie. A l'appel du pape, Mantoue se révolte contre l'empereur Frédéric, l'empereur apostat qui bafoue l'Église et livre la Terre sainte aux musulmans. D'un côté, une vieille famille guelfe, les Pozzi, dont l'âme est Alde, un prêtre que possède l'esprit de croisade. En face, Wilfrid de Montferrat, le capitaine commandant la petite garnison impériale, « le profanateur » qui voudrait être à la fois Don Juan et Zarathoustra. Entre Alde et Wilfrid, une femme que chacun aime à sa manière, Benvenuta, qui, par fidélité à la foi d'Alde, essaie de sauver l'âme du beau guerrier, rivale de sa sœur Amata, dont l'amour est beaucoup moins compliqué.

La faiblesse de la pièce tient au fait que ces quatre personnages sont doués d'une étonnante virtuosité introspective. Ils se connaissent... « jusque dans les replis de l'amour de soi-même, jusque dans les secrets que je crains de savoir ». Tout est sacrifié au désir de mettre chacun en face de soi-même, ou plus exactement de provoquer ces scènes où le dialogue avec l'autre est un dialogue avec soi. L'intrigue est faite de situations invraisemblables, ce qui est, d'ailleurs, sans importance (quoi de plus invraisemblable que l'intrigue conduisant au second acte de *L'Otage* — dont le souvenir n'est pas évoqué ici par hasard); ce qui est ennuyeux, c'est que les entrées, les sorties, les traîtrises du serviteur, les conversations surprises en écoutant derrière la porte répondent trop visiblement et trop directement aux besoins du dramaturge, non aux nécessités du drame.

« Le sourire est encore un masque pour la haine. » « Il est imprudent de se fier aux mêmes hommes pour la paix et pour la guerre. » « C'est le chant de mon silence que j'aime entendre et que vous n'entendez pas. » « Je vous aime assez pour ne point vous haïr. » « Il y a des larmes dans vos yeux, il y a une lumière dans vos larmes. » « Quand un peuple se révolte, c'est d'abord contre lui-même. » « Quand la vérité assassine, est-elle encore la vérité ? » « Je ne t'aime pas, mon amour ! » Détachées de leur contexte, ces paroles ne sont que des formules bien frappées : en fait, elles tiennent à l'être même de celui qui les prononce. La force de la pièce est l'envers de sa faiblesse : la lucidité dicte à chacun les mots qui l'expriment.

« Le profanateur » est l'homme qui veut être libre jusqu'à la mort. En principe, son adversaire est Dieu, un Dieu dont il a besoin pour être damné; sinon, comment pourrait-il dire de sa route : « Elle mène en enfer, ne comptez pas sur ma fatigue ! » En fait, Dieu est totalement absent de cette pièce où tous parlent de lui. Ses serviteurs en sont aussi loin que son profanateur : l'amour de Benvenuta pour l'âme du capitaine est une sublimation dont personne n'est dupe; la foi d'Alde est un mélange de patriotisme italien, d'impérialisme sacerdotal, de sensualité refoulée. De deux côtés, le sacré est d'ordre beaucoup plus sociologique que spirituel et le climat de la pièce est si profane que, du point de vue chrétien, il n'y a peut-être aucune profanation.

Dans cette perspective, la pièce est une protestation contre une société où « les porteurs de grandes pensées », « les faiseurs de devoirs », ont toujours à vous offrir « une grande cause... avec une grande gueule pour vous dévorer ». Alors prennent tout leur sens des formules telles que : « Il ne me déplaît pas que dans notre siècle prosterné un homme se lève et dise non », ou le défi de Wilfrid à l'idole qu'il nie : « Dans ce monde agenouillé je vous attends debout et ne vous aime pas. » Toute la force de la pièce semble concentrée dans les moments où l'homme s'affirme surhumain en face d'un divin qui n'est que de l'inhumain hypostasié par la conscience collective.

HENRI GOUHIER.

CINÉMA

Une révolution dans le cinéma et l'interprétation de la peinture

Deux cinémas parisiens viennent récemment de consacrer leurs programmes à des films sur l'Art. Initiative qui mérite d'être signalée, car elle permet à l'amateur de cinéma d'aller voir des courts métrages en connaissance de cause, au lieu de s'en remettre aux effets du hasard comme le système commercial actuel l'y contraint en général (puisqu'on ignore presque toujours quel court métrage passe avec un grand film).

Le film sur l'Art est peut-être le *genre* dernier-né du cinéma. Dans le domaine immense des films dits « documentaires » (mais le mot est mauvais), les films sur l'Art ont pris leur autonomie et les auteurs sont allés depuis dix ans de découvertes en découvertes : le film sur l'Art est devenu un moyen d'expression original dont la portée dépasse de beaucoup la simple reproduction des œuvres d'art.

De tous les arts c'est l'architecture qui semblait offrir la meilleure prise au cinéaste. La transition est insensible des films touristiques, souvent insipides, où se succèdent des photos mortes de vieilles pierres, aux premiers essais de présen-

ation, d'explication, de représentation de l'architecture. *Le Mont Saint-Michel*, de Maurice Cloche, en 1936, est une des premières réussites du genre. Pour la première fois les pierres sont « mises en scène ». Il reste dans ce domaine un immense champ d'investigation : une cathédrale peut être rendue vivante, si elle est vue par un cinéaste intelligent; le film peut en faire comprendre la structure, la caméra peut détailler ce que l'œil aperçoit à peine et rendre sensible à la fois l'harmonie et la symbolique des formes. Un autre réalisateur de films à intrigue n'a pas dédaigné de s'appliquer à cette recherche, c'est en Italie, Blasetti, auteur d'un film sur la *Cathédrale de Milan* et d'un autre sur le *Château Saint-Ange*.

Les films sur l'architecture étaient dans la ligne des prouesses de tous les photographes tentés par le jeu des éclairages sur les vieilles pierres. Il fallut attendre les années 1939-1940 pour que la peinture et la sculpture deviennent à leur tour objets de recherche pour le cinéma. Le premier peut-être, en Belgique, Cauvin, réalisait en 1939 un film sur le polyptyque de Van Eyck, *L'Agneau mystique*, et un film sur *Memling*. Deux analyses intelligentes, mais qui restaient encore assez proches du livre de reproductions qui procède par vues d'ensembles et détails.

Presque à la même époque, en Autriche, Curt Oertel réalisait un long *Michel-Ange* (où la sculpture tient plus de place que la peinture). Mais il reste encore très près du documentaire classique et mêle aux œuvres de l'artiste des « évocations » des cadres où il a vécu, et des souvenirs qu'il a laissés, dont le caractère anecdotique prend plus de place qu'une recherche d'explication, de compréhension de l'œuvre elle-même. Ces défauts menacent toujours les films sur les artistes comme en témoigne un film sur *Rubens* réalisé en Belgique en 1947 (qu'il ne faut pas confondre avec celui de Haezaerts et Strock dont il sera question plus loin), où l'on suit l' « ombre » de Rubens dans les maisons qu'il a habitées et où l'auteur s'obstine à vouloir faire une sorte de reportage vécu, sur un personnage mort. On trouve des défauts analogues dans le *Rodin*, de Lucot (1942), où les œuvres sont toutefois mieux présentées.

Si l'on tient absolument à souligner le rapport entre l'homme et l'œuvre, il vaut mieux s'adresser à des artistes contemporains qu'au moins la caméra pourra saisir vivants.

Le modèle du genre reste le *Maillol*, de Jean Lods, réalisé juste avant la mort du grand sculpteur (1944) : le « reportage » sur l'artiste n'est pas seulement anecdotique, il est orienté par un essai d'explication de son effort créateur et de sa méthode de travail, il conduit à la contemplation des œuvres dont le sens apparaît grâce au contexte cinématographique. Jean Lods a réalisé depuis un *Aubusson* (1946), consacré à l'œuvre de rénovation de la tapisserie entreprise par Lurçat. Il y suit la même méthode, mais l'applique cette fois, non seulement à un individu, mais à une collectivité, celle des ouvriers de la manufacture qui collaborent à la création des tapisseries.

Essayer de saisir par les méthodes du reportage le secret du geste créateur reste pourtant une méthode bien insuffisante, comme en témoigne, par exemple, le *Matisse* de Campeaux (1945). Dans un ensemle assez médiocre on retiendra un passage étonnant, celui où le ralenti *analyse* le coup de pinceau de l'artiste, la danse de sa main et de son instrument avant de poser la couleur sur la toile; dans les films les plus médiocres le cinéma peut ainsi fixer des documents extraordinaires et qui prendront un intérêt accru avec le temps (telle cette courte bande retrouvée par Henri Storck et qui nous montre Auguste Renoir à la fin de sa vie peignant malgré ses mains paralysées).

Les films que nous avons cités jusqu'à présent sont plus ou moins réussis mais aucun ne marque une rupture avec le genre du documentaire, reportage plus ou moins pertinent sur les choses et les gens, explication d'un métier, visite par procuration d'un musée imaginaire.

Les films qu'entreprirent vers 1940 Luciano Emmer et Enrico Gras étaient extrêmement différents. Leur originalité fondamentale consistait à limiter strictement leur objet à l'œuvre d'art elle-même, à faire un film qui ne comprenne, en fait d'images, que des photographies de tableaux. Cette définition pourrait faire supposer qu'un tel parti pris consiste à renoncer aux recherches cinématographiques pour transformer le film en un album de reproductions. Il n'en est rien. Les auteurs, une fois oublié le monde extérieur, font de l'univers du peintre la matière du film; leur attitude est celle d'un réalisateur ordinaire à l'égard d'un paysage à décrire, ou d'une scène à raconter : ils *analysent* le tableau (grâce à

un découpage en plans successifs d'échelle différente) et *composent* un film (grâce au montage de ces plans successifs dans un ordre choisi par eux). L'auteur de film ne se borne pas à représenter des tableaux, il *re*-présente la réalité picturale. Cette représentation est nécessairement une *interprétation* du tableau, elle ne vise pas à l'objectivité, elle propose au spectateur non le tableau lui-même mais une *manière de voir* ce tableau.

La nouveauté profonde apportée par Emmer et Gras consiste à introduire une dimension temporelle dans la reproduction de la peinture. Le tableau à deux dimensions, objet donné dans l'espace, devient la matière d'un film qui se déroule dans le temps. Opération qui n'a rien de scandaleux si l'on songe que la contemplation directe d'un tableau se déroule, elle aussi, dans le temps : le regard de l'amateur de peinture analyse lui aussi le tableau, passe d'une vue d'ensemble à l'examen d'un détail, suit les lignes de force de la composition, s'enfonce vers les lointains ou revient aux premiers plans. La technique d'Emmer et Gras consiste à restituer dans un film l'équivalent de ce regard mobile : non seulement les plans plus ou moins grossis se succèdent dans l'ordre voulu par l'auteur, mais la caméra peut se déplacer le long du tableau, s'approcher ou s'éloigner, pivoter sur elle-même, etc.

On peut s'inquiéter de *l'arbitraire* qui menace une telle méthode. C'est que, encore une fois, il ne s'agit pas de donner de l'œuvre une impossible vision objective. Toute contemplation d'une œuvre est une *re-création* de cette œuvre par l'œil qui la regarde; mais jusqu'à présent les seuls moyens susceptibles de transmettre cette découverte d'une œuvre étaient les développements littéraires très imparfaits des critiques d'art. Le film d'art fixe cette *re-création,* re-présente le tableau à travers la vision de l'auteur cinéaste. L'arbitraire se limite à celui de toute interprétation critique et le film vaudra ce que vaut la vision de son réalisateur.

Les premiers essais d'Emmer et Gras datent de 1940 (ils ont recommencé ces premiers films, avec de plus grands moyens, en 1948) : le *Paradis terrestre* (d'après l'œuvre de Jérôme Bosch), le *Drame du Fils de l'homme* d'après les fresques de Giotto à Padoue), et *Cantico della Creatura* (d'après les fresques de Giotto à Assise). Plus connu peut-

être en France, *Guerreri* donne une animation saisissante aux combattants des tableaux de Pietro della Francesca, Simone di Martini et Paolo Uccello. Charges de cavalerie, coups de lance et coups d'épée, blessés agonisants, chevaux hennissants prennent, grâce au film, une vie qui n'apparaît pas au visiteur distrait d'un musée mais qui introduit le spectateur de cinéma à une compréhension des intentions des peintres et des qualités de leur peinture. *La Légende de sainte Ursule*, réalisé en 1948 d'après la grande composition de Carpaccio qui se trouve à l'Académie de Venise, est très significatif de la transformation du tableau par Emmer et Gras. Sans montrer jamais l'ensemble du tableau, les auteurs du film racontent l'histoire de la fille d'un roi qui part avec onze mille vierges, etc... Le tableau devient *récit*, le réalisateur *utilise* chaque détail pour exprimer un moment de ce récit. L'aboutissement de la méthode d'Emmer et Gras dans *Guerreri* comme dans *La Légende de sainte Ursule*, c'est une *dramatisation* de la peinture.

Cette tendance présente incontestablement des dangers. Emmer a toujours su respecter une certaine unité et, si dans ces films le sujet prend facilement le pas sur la valeur esthétique des œuvres, le goût qui préside au choix suffit pour que la culture artistique du public y trouve son compte, comme par surcroît. Dans un genre différent une méthode analogue peut conduire au plus grand confusionnisme artistique comme en témoigne par exemple l'*Evangile de Pierre* qui raconte la vie du Christ en l'illustrant par des sculptures de toutes les époques. Le choix et l'ordre des œuvres sont exclusivement commandés par la suite du récit. Le commentaire (de Daniel-Rops) est excellent; le film réussi, mais sa portée artistique très contestable.

Beaucoup plus intéressant du point de vue artistique sont les films d'Alain Resnais. Sans s'inspirer directement de Luciano Emmer (mais l'idée était dans l'air) il réalisa avec Gaston Diehl un admirable *Van Gogh* en 1948. Resnais ne se limite pas à un tableau ou à une suite de tableaux, l'unité de son film c'est l'unité même de l'œuvre de Van Gogh. Il ne dramatise pas non plus chaque œuvre à la manière d'Emmer (la peinture moderne ne s'y prête d'ailleurs pas, comme celle de Carpaccio ou de Giotto). Mais il compose une biographie artistique de Van Gogh à travers ses ta-

bleaux. Chaque œuvre est prise comme un témoignage au-
obiographique et cette série de reproductions de tableaux
se déroule comme un récit dramatique. On a pu regretter
a rapidité avec laquelle chaque œuvre passait ainsi devant
es yeux des spectateurs. C'est là une critique qui ne tient
pas compte des intentions du film. Le *Van Gogh* de Resnais
est une introduction à l'étude du peintre, une présentation
de l'artiste à travers son œuvre.

Après un *Gauguin*, Resnais nous donna l'année dernière
un *Guernica* dont le sujet est plus vaste que le titre ne le
laisserait supposer. Au delà d'une analyse extraordinaire-
ment habile de ce tableau, c'est l'œuvre de Picasso tout
entière qui est expliquée, justifiée, présentée selon les lignes
de sa nécessité intérieure.

La révolution introduite par Luciano Emmer peut donner
naissance à des développements infinis. Exploitée par un
critique d'art sa méthode peut prendre une valeur pédago-
gique incomparablement supérieure à celle de tous les cours
académiques. Le *Rubens* de Paul Haezaerts et Henri Storck,
réalisé en 1948 en Belgique, en apporte la preuve. Le film
renonce complètement à la tentative de dramatisation de la
peinture qui caractérise Emmer; il veut n'être qu'explicatif.
Il y perd certainement en attrait pour le grand public, mais
il gagne en intérêt pour les spécialistes. Beaucoup plus long
que les films d'art ordinaires, il est une explication, une
pédagogie de Rubens. L'utilisation de traits, qui se tracent
sur le tableau pour en souligner la composition, achève de
lui donner un caractère scolaire, mais en fait un travail de
vulgarisation critique extrêmement intéressant.

Dans le même ordre d'idées (après une *Visite à Picasso*,
fort intéressante, mais relevant du genre de l'interview),
Henri Storck réalisa un film plus systématique encore et
plus didactique que le *Rubens*, *De Renoir à Picasso*, pour
défendre avec intelligence et efficacité une thèse esthétique
d'ailleurs contestable sur les constances de la peinture mo-
derne et les lois de son évolution).

Depuis dix ans les films sur l'Art se sont multipliés au
point qu'il est impossible de citer même les plus importants.
Révélation des trésors difficilement accessibles des miniatu-
res avec *Images médiévales*, et, plus récemment, *Cœur d'a-
mour épris*, films sur la sculpture médiévale, où l'exploration

de tout le patrimoine artistique par le cinéma est maintenant commencée. Notons parmi les plus remarquables le film *Miserere*, présentation de l'œuvre gravée de Rouault, qui essaie de retrouver la ligne même de l'inspiration de l'auteur.

Signalons seulement, parmi les plus récents, les films qui composent le programme complet de films sur l'Art que l'on peut voir actuellement à Paris.

Il comprend un film de Mitry, *Images pour Debussy*, qui étend à la musique cette vaste enquête cinématographique. L'essai de traduction ou d'illustration de la musique par le film forme un domaine à part sur lequel nous renviendrons un jour. Deux films d'Aurel, *Fêtes galantes* et l'*Affaire Manet*, appliquent la méthode d'Emmer et de Resnais, l'un à une dramatisation intérieure de la peinture de Watteau, l'autre à une présentation de l'œuvre de Manet dans son contexte historique. *Les charmes de l'existence*, de Pierre Kast et Jean Grémillon, est un film satirique sur la peinture officielle et académique des années 1890 à 1910. Satire irrésistible de bouffonnerie d'une peinture qui n'a d'ailleurs plus de défenseurs, mais satire utile pourtant, car la connaissance de cette peinture est indispensable pour comprendre *contre* quoi réagissaient les peintres de l'époque qu'on raillait alors et qui représentent pour nous *la peinture*. Film aussi que devraient aller voir tous les tenants de Saint-Sulpice dans la querelle de l'Art Sacré, car ils comprendraient où se trouve la source de ce qu'ils appellent la tradition.

Le film sans doute le plus intéressant du programme a été réalisé également par Pierre Kast et Jean Grémillon d'après les *Désastres de la guerre*, de Goya. Dramatisation, ici encore, d'une série d'œuvres qui sont, en elles-mêmes, dramatiques, mais interprétation d'un type particulier, puisqu'il ne s'agit ni de raconter une histoire, ni même de situer les œuvres dans leur contexte historique (aucune allusion n'est faite dans le commentaire au lieu ou à l'époque), ni même de présenter un artiste. Les auteurs, à travers Goya, traitent un sujet : la guerre et son horreur. Le moins qu'on puisse dire c'est qu'ils servent ainsi admirablement les intentions de Goya et que leur film est plus convaincant et plus vibrant qu'aucun « grand film » sur le même sujet.

J.-L. Tallernay.

DOCUMENT

ÉCUMÉNISME PROTESTANT

La Congrégation suprême du Saint-Office donnait le 20 septembre 1949 une décision qui permet aux catholiques ayant l'autorisation de leurs évêques ou du Saint-Siège, de prendre part à des réunions œcuméniques avec des non-catholiques. Dans les instructions qui accompagnent cette décision, on relève deux directives importantes : 1) que les catholiques utilisent ces réunions (qualifiées d'occasions désirables) pour répandre la doctrine catholique chez les non-catholiques, et 2) que les catholiques prennent des mesures pour sauvegarder leur foi. La prudence qui guidera la hiérarchie catholique dans les permissions à donner pour prendre part à des conférences interconfessionnelles n'exclut pas l'intérêt général (intelligent et charitable) que l'Action catholique, religieuse et laïque, doit avoir pour le mouvement œcuménique.

Pour cela distinguons d'abord quatre significations de l'œcuménisme. Il peut être *confessionnel* : grouper des sectes d'une même Église; *national* : grouper tous les protestants d'un même pays; *interconfessionnel* : unifier les divers groupes protestants de divers pays; ou *universel* : unifier tous les chrétiens. Ce dernier sens est surtout visé par l'œcuménisme contemporain, qui apparaît comme la plus vivante des quatre phases vers l'unité qui se sont succédé dans l'histoire, selon l'esprit et les

besoins des temps et les cadres sociaux de chaque époque. En effet, l'écuménisme a connu d'abord une phase théologique (unification doctrinale) qui est la plus difficile; puis une phase religieuse (esprit de religion en général); ensuite une phase sociale (coordination des efforts pour les œuvres et l'assainissement des sociétés civiles) qui domine aujourd'hui; enfin une phase politique qui est une extension du motif précédent dans le sens de l'action, et qui se dessine davantage en ce moment. On peut dire que ces phases coexistent maintenant, bien que l'accent soit sur le social surtout.

L'obstacle principal à l'écuménisme est la tension entre l'unité doctrinale et le libre examen, doublée de la tension entre l'indifférence ou la variété rituelle et l'unité disciplinaire. Le Message du Christ ne peut pas avoir des sens multiples et contradictoires. Les catholiques professent un christianisme basé sur la Bible, la Tradition, l'autorité doctrinale et disciplinaire, la participation de trésors spirituels et le magistère infaillible et divinement assisté du pape. Tandis que les protestants ne sont liés que par la Bible : ils pensent que toutes les Églises présentes se sont développées à droit égal de la souche commune de l'Église primitive (symboles œcuméniques), ce qui n'implique pas pour eux l'unification de la doctrine, du rituel et des œuvres sous un seul chef. Il y a enfin le fait qu'un grand nombre de sectes protestantes sont nées et se maintiennent pour défendre le principe de la suprématie de la religion personnelle, libre de toute autorité doctrinale et disciplinaire : ce sont elles surtout qui font obstacle à un véritable écuménisme.

Les mouvements œcuméniques

Le spectre de la déchristianisation des familles et des groupes par l'influence des idées sociales modernes, et plus récemment le danger pour la foi provenant des per-

sécutions à caractère politique, ont porté les Églises protestantes à tenter de s'entendre dans le domaine pratique de l'action. Sans négliger les efforts de compréhension doctrinale, on a essayé de ré-interpréter l'Évangile dans un sens social, et de faire un effort commun pour la défense de notre civilisation en insistant sur ses bases chrétiennes. Dans ces domaines pratiques, la coopération paraît plus effective et même plus urgente. Alors que dans le domaine doctrinal les ententes et les scissions des sectes connotent la vie normale du protestantisme, dans celui de l'action le mouvement œcuménique a pris une ampleur plus grande.

Le mouvement œcuménique contemporain, qui se cristallise autour du Conseil mondial des Églises fondé en 1948, est l'aboutissement ou la conjonction de trois mouvements distincts qui se sont affirmés depuis le début du siècle : le Mouvement missionnaire, le Mouvement *Vie et Travail* et le Mouvement *Foi et Ordre*, qu'il convient d'étudier d'abord séparément.

Mouvement missionnaire. — Les conflits pratiques des sectes dans le champ missionnaire, leur effet sur les indigènes, le coût des efforts faisant multiple emploi, ont porté de bonne heure les protestants à essayer de s'entendre pour développer et systématiser l'engagement missionnaire. Mais les ententes se font sur les méthodes pratiques plutôt que sur le fond. La *First Interdenominational et International Conference* (New-York, 1854) a mené, après six réunions, à la Conférence d'Edimbourg (1910), d'allure mondiale. Celle-ci est suivie de celles de Jérusalem (1928) et de Madras (1937) entre lesquelles se placent des réunions de moindre importance. Une abondante littérature prouve l'intérêt de ces mouvements dont l'action est appuyée par des organisations parallèles d'éducation et de recherches, comme le *Missionary Education Movement* (1911), le *Board of Missions Preparation* (1912) et la *Foreign Missions Conference* (1934).

Mais l'organisation économique et sociale des Églises protestantes affaiblit l'efficacité de l'action missionnaire qui s'avère coûteuse par ailleurs. En 1932, le professeur Hocking (Harvard) publiait le rapport de la *Laymen's Commission of Inquiry*, où il admet l'insuccès des missions à se libérer de leurs objectifs commerciaux et impérialistes.

Aujourd'hui, les missions protestantes sont affaiblies davantage par les mouvements nationalistes et communistes, car elles ne peuvent plus compter comme avant sur la protection de leurs gouvernements. Ajoutons que toutes les organisations missionnaires protestantes qui existent encore (comme le puissant *National Council of the Churches of Christ in America*) gardent leur personnalité et leur action; mais leur effort œcuménique s'appuie dorénavant sur leur participation au *Conseil mondial des Églises*. Maintenant, le Mouvement missionnaire est considéré par les protestants comme la manifestation principale de l'apostolat chrétien : à la suite de la Conférence d'Edimbourg (1910) plusieurs organismes missionnaires interconfessionnels furent établis, lesquels se réunirent dans l'*International Missionary Council* (1921), qui vint former le Conseil mondial des Églises à la Conférence d'Amsterdam (1948) avec les mouvements suivants.

Mouvement « Vie et Travail ». — Organisé pour préciser le sens de l'Évangile en matière économique et sociale, ce groupe est issu des efforts de l'*Interchurch Movement* (créé en 1895, repris pendant la première guerre mondiale, abandonné depuis pour un mouvement plus large) et de la *World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches* (Constance, 1914), dont l'archevêque de Cantorbéry était en 1924 le président. L'évêque d'Upsala, Soderblom (luthérien à tendances modernistes), a organisé le mouvement *Vie et Travail* à la Conférence de Stockholm (1925), après une réunion préliminaire à Murren (1924) pour en décider les

caractères. A Stockholm on eut six cent trente délégués de trente-sept Églises protestantes et quelques patriarches orientaux : le ton et le but de cette réunion manifestaient un christianisme pratique et non dogmatique, un évangélisme humanitaire, s'affirmant comme un certain panprotestantisme anticatholique dans le fond. Le Vatican fut invité, mais refusa d'y participer. Le message de la Conférence fut un appel sentimental à tous les chrétiens, mais sans couleurs précises : il répondait aux appels des Conférences de Lambeth (Soderblom dit que Jean et Paul étaient présents à Upsala, mais que Pierre se faisait attendre). Les recommandations de Stockholm furent reprises par le *National Council of the Churches of Christ in America* (organisation très active) et par un organisme anglais *Copec* (Conference on Politics, Economics and Citizenship) qui organisa en 1937 la Conférence d'Oxford, pour étudier « l'Église, la Société et l'État » et pour établir une stratégie chrétienne. Les buts et les succès de *Vie et Travail* en font un élément important du Conseil mondial des Églises qui hérite de sa mission.

Mouvement « Foi et Ordre ». — Ce groupement est issu d'un appel de la Convention de l'Église épiscopalienne (États-Unis) en 1910 à Cincinnati, adressé à tous les chrétiens qui affirment le Christ comme Sauveur. Son but était de favoriser les échanges et les discussions entre Églises chrétiennes, mais sans présenter des résolutions dogmatiques liantes. Le mouvement intéressa les Anglais en 1912, et des conférences mixtes furent organisées en 1916 et 1918 à Oxford, où l'on s'entendit pour accepter comme base le Symbole de Nicée avec une constitution épiscopalienne pour une meilleure administration ecclésiastique. Plusieurs pasteurs américains visitèrent en 1919 l'Europe et le Levant, recueillant l'adhésion de quatre-vingt-quatre Églises pour les prochaines assises du mouvement. Le Vatican déclina leur invitation, tout en demandant des prières à ses fidèles. La déclaration de la conférence anglicane de Lambeth (1920) venait à point

pour appuyer le mouvement. On y parlait d'*union*, d'une Église unie, hiérarchisée, visible et catholique; et non plus de fédération. Après une réunion préliminaire à Genève en 1920, on décidait en 1923 l'ordre du jour de la Conférence de Lausanne (1927) qui eut un caractère mondial, avec ses six cents délégués représentant les quatre-vingt-douze principales Églises non catholiques, réunis sous la présidence de l'évêque Brent de New-York.

Les discussions avaient porté sur les graves questions suivantes pour aboutir à une base dogmatique commune, en vue de réunions futures : Message de l'Église au monde; les Écritures; Degré d'unité de foi requis pour l'union; Credos et formulaires, leur teneur et utilité; Confession de foi commune; Nature de l'Église; Nécessité d'un Ministère universellement reconnu; Ordres requis et rites de l'ordination; Sacrements; le ministère de l'Église et l'union pour l'œuvre missionnaire. Les messages iréniques et les appels sentimentaux de la conférence ne parvinrent pas à cacher les différences profondes entre les croyances et les rites des Églises présentes. Les Anglicans qui voulaient faire le pont entre les autres Églises, ne s'entendirent pas entre eux (union doctrinale *ou* Église compréhensive). Les Orientaux effrayés voulaient rentrer chez eux (« Pour nous, deux significations différentes ne peuvent pas être désignées par les mêmes mots ») : ils demandaient l'unité de foi, l'acceptation des sept conciles œcuméniques : la catholicité des huit premiers siècles. Malgré les efforts de la conférence de Lausanne et de celle de 1937 qui se réunit à Edimbourg, il faut admettre l'insuccès de ces efforts

Le Conseil mondial des Églises. — La dernière expression de l'œcuménisme actif est la fusion des trois mouvements précédents pour constituer le Conseil des Églises fondé le 30 août 1948 au Congrès d'Amsterdam. Les principes communs animant ces mouvements (et surtout

es deux derniers) avaient favorisé leur fusion. Dès 1938 un Comité mixte provisoire de quatorze membres (représentant les deux dernières organisations) avait étudié la question et décidé de convoquer un Congrès à Utrecht deux ans plus tard. En raison de la guerre, cette réunion fut reportée à 1948, où Amsterdam l'accueillit pendant deux semaines. Une centaine d'Églises y furent représentées. Plusieurs catholiques voulurent y assister comme observateurs; mais la permission ne leur fut pas accordée par leurs ordinaires, ce qui attrista les organisateurs. Les manifestations comportèrent des services religieux en commun, des travaux de l'Assemblée des délégués, des conférences des substituts, des réunions des délégations de la jeunesse, et des discussions de visiteurs accrédités. C'est l'Assemblée qui accomplit le gros du travail par ses sections et ses quatre comités.

Voici les sujets étudiés par les quatre sections : I. l'Église universelle dans le dessein de Dieu. — II. Le témoignage de l'Église dans le dessein de Dieu. — III. L'Église et le désordre social. — IV. l'Église et le désordre international. Chacun de ces groupes fit connaître les principes suivants qui furent acceptés par tous.

Accords de la Section I. — L'Église est un don de Dieu pour le salut du monde. L'Église, fondée par le Christ, persiste dans l'histoire par la présence et la puissance du Saint-Esprit. L'Église a pour vocation d'adorer Dieu et de proclamer l'Évangile à tous; l'Église est dotée par Dieu des dons nécessaires pour parfaire le Corps du Christ. L'Église a pour mission particulière de servir l'humanité dans la foi et l'amour, par la puissance de Jésus crucifié et ressuscité, en suivant son exemple. L'Église se compose de pécheurs pardonnés qui participent par la foi au Royaume de Dieu et qui attendent le retour du Christ pour consommer son œuvre. Reconnaissant ces accords, les Églises doivent travailler dans l'obéissance de Dieu à composer leurs différences. (Noter l'absence de précisions doctrinales dans ces déclarations.)

Accords de la Section II. — Les desseins de Dieu sont révélés dans le Christ. Pour étendre l'Évangile à tous, Dieu utilise les hommes. Le mot *foi* prend un nouveau sens : à savoir la foi dans une société nouvelle où la bonne vie peut s'épanouir. L'Église (les Églises pour mieux dire) n'a pas fait tout son devoir envers le monde actuel : c'est le temps d'intensifier le mouvement missionnaire et de rendre chacun conscient de l'universalité de l'Église et de l'union de ses membres divers. Besoin d'entente pour coopérer dans l'évangélisme, pour préparer une stratégie en commun, et pour composer les divisions. (Noter le caractère vague de la vertu de foi et les généralités obvies qui cachent les différences heurtant l'œcuménisme.)

Accords de la Section III. — Les facteurs disruptifs de la société moderne sont la concentration du pouvoir et la domination de la technique. Impuissance de l'Église à résoudre les anomalies de l'organisation sociale et politique : elle peut seulement suggérer des méthodes de décentralisation pour enrayer la tyrannie en évitant l'anarchie. Affirmation des droits élémentaires de l'homme. En regard des conflits entre le capitalisme et le communisme, l'Église doit éviter les heurts et empêcher les écarts de ces deux systèmes. (Il convient de noter ici l'insistance sur la fonction sociale de l'Église sur son intervention dans les questions politiques du jour, et sur le besoin d'une attitude commune des chrétiens sur certains problèmes. De plus, avec une société responsable comme *but* à atteindre, l'Église est considérée presque uniquement comme un organisme social, sans affirmer la primauté du spirituel.)

Accords de la Section IV. — La guerre est contraire à la volonté divine. La paix demande l'élimination des causes de conflit entre les nations, qui doivent accepter la primauté de la loi. Le respect des droits de l'homme doit être encouragé par une action nationale et mondiale. Les Églises et les chrétiens ont des obligations envers le

ésordre international. Résolutions en faveur des réfu-
iés. Déclaration solennelle de la liberté religieuse per-
onnelle, collective, culturelle et relative à l'organisa-
ion des Églises.

Nous ne faisons que mentionner le thème des travaux
ratiques des Comités. I. Constitution et Règlements. —
I. Directives. — III. Programme et Administration. —
V. Intérêts communs des Églises : *a*) Vie et travail des
emmes dans l'Église; *b*) Mission chrétienne auprès des
uifs; *c*) Rôle des laïques dans l'Église; *d*) Reconstruc-
ion chrétienne et aide interconfessionnelle.

La *Constitution* du Conseil mondial des Églises, qui
omprend environ deux mille mots, comporte les points
uivants : I. *Base :* Réunion d'Églises (*fellowship*) accep-
ant le Christ comme Dieu et Sauveur. — II. *Membres :*
'eux qui acceptent ce principe et sont élus avec une
najorité de deux tiers. — III. *Fonctions :* Poursuite des
ravaux des organismes « Vie et Travail » et « Foi et
Ordre », faciliter une action commune par les Églises,
romouvoir la coopération dans l'étude, favoriser le
éveloppement d'une conscience œcuménique dans les
glises, établir des relations avec des fédérations confes-
ionnelles et autres mouvements œcuméniques, organiser
es conférences mondiales, aider les Églises dans leur
euvre d'évangélisation. — IV. *Autorité :* Conseiller et
aciliter l'action commune dans les questions d'intérêt
ommun, agir au nom de ses membres quand on le lui
emande, convoquer des conférences, mais sans légiférer
our les Églises. — V. *Organisation :* Une Assemblée
ui a le pouvoir d'organisation, qui est le principal
rgane et qui est convoquée tous les cinq ans; un Comité
entral, faisant l'œuvre du Conseil entre les Assemblées,
'occupant de finances et dirigeant un Secrétariat. —
I. *Commissions :* Ce sont des groupes nommés par
Assemblée ou le Comité central, pour faire rapport sur
es questions spécifiques. — VII. *Autres organisations :*
e conseil peut demander la collaboration d'autres asso-

ciations confessionnelles mondiales, des mouvements œcuméniques et des organisations missionnaires internationales. — VIII. *Amendements :* Ils deviennent effectifs par une majorité de deux tiers. — IX. *Règlements divers.*

Il est à noter que l'organisation du Conseil mondial des Églises suit l'esprit et les procédures (e. g. majorité des deux tiers) des organismes internationaux. Un minimum doctrinal (le Christ Dieu et Sauveur) lui permet de subsister et de travailler pour promouvoir tel ou tel aspect de son programme. Les problèmes doctrinaux et moraux qu'implique toute action ne sont ni pesés ni résolus. L'esprit général de l'organisation est d'ordre protestant : car il implique la croyance dans l'existence et la réalisation possible d'une Église, en ignorant que l'Église catholique *est* cette Église, et non point une Église parmi les autres. Ces circonstances rendent impossible une adhésion *formelle* des catholiques à ce mouvement.

Bref rappel de l'attitude catholique. — On a jugé plus intéressant de s'étendre sur l'effort œcuménique protestant, moins connu peut-être de nos lecteurs : du point de vue catholique, il suffira de rappeler très succinctement les récentes décisions prises par le Saint-Siège.

Le Comité provisoire du Conseil mondial avait informé le Saint-Siège dès 1939 de ses projets; mais il ne l'avait pas invité à envoyer des délégués. Cependant il avait décidé d'envoyer des invitations à des catholiques à titre d'observateurs non officiels. Le 5 juin 1948 le Saint-Office publiait un avis rappelant que l'*autorisation préalable* du Saint-Siège est requise pour assister aux conférences œcuméniques. Cette autorisation n'a pas été donnée pour Amsterdam. Déjà près de vingt ans auparavant, le 8 juillet 1927, le Saint-Office avait répondu négativement à la question de l'assistance des catholiques aux conférences œcuméniques : cela visait la Confé-

rence de Lausanne, qui comportait une conception fausse de l'unité de l'Église.

Au lendemain d'Amsterdam, le 5 septembre 1948, le Souverain Pontife y faisait une allusion indirecte dans son *Radiomessage* au Congrès catholique de Mayence, où il réaffirmait que l'Église catholique est le seul dépôt infaillible de la vérité chrétienne, et où il offrait ses prières pour le retour des dissidents. Cette attitude permanente du Saint-Siège avait inspiré la *Lettre collective de l'épiscopat néerlandais* du 31 juillet 1948 à l'occasion d'Amsterdam : la Lettre insistait sur l'unité et la vérité de l'Église catholique, donnait les raisons de son abstention d'Amsterdam, et promettait de suivre le Congrès avec un très grand intérêt, tout en invitant les catholiques à faire leur devoir de prière et de charité pour les dissidents. Les réactions officielles de ces derniers à la Lettre furent réconfortantes. Dans son *Message de Noël 1949*, le Souverain Pontife répétait son appel à l'Union. Les commentaires divers au cours de la Semaine de l'Unité de l'Église, en janvier 1950, confirmaient l'intérêt catholique pour les problèmes de l'œcuménisme. Le *28 février 1950* la presse publiait le texte du décret du 20 septembre 1949 par lequel le Saint-Office permettait aux catholiques une participation sous conditions aux réunions œcuméniques.

Cet important document est adressé à l'épiscopat du monde entier. Après avoir rappelé que les Ordinaires doivent promouvoir et diriger tout mouvement pouvant mener à la véritable réunion des chrétiens, il les invite à connaître tout mouvement œcuménique qui affecterait leur diocèse, en nommant des prêtres qualifiés pour en suivre le développement et faire rapport, et en procurant aux non-catholiques les moyens pour connaître la foi catholique. En même temps, ils doivent suivre de près les publications des catholiques en cette matière.

La méthode à suivre dans ce travail doit partir du principe de base qu'il ne doit pas y avoir d'ambiguïtés

sur la vraie position des catholiques, pas d'accommodement au nom de prétextes iréniques pour l'apaisement des esprits au détriment de la vérité. La doctrine catholique doit être exposée totalement et intégralement; et un soin particulier doit être pris dans l'interprétation des événements historiques affectant l'Église, afin de ne point produire soit des défections chez les uns, soit de faux espoirs chez les autres. La prudence devra guider les moyens pratiques à prendre pour cela dans les réunions mixtes entre catholiques et non-catholiques, surtout quand il s'agit de questions théologiques, pour lesquelles seuls des prêtres particulièrement qualifiés auront l'autorisation d'y assister. Quant il s'agit de réunions locales, les Ordinaires ont maintenant pour trois ans (à compter de septembre 1949) le pouvoir de donner la permission du Saint-Siège, à condition qu'il n'y ait pas de participation aux fonctions sacrées, que les conversations soient surveillées, et qu'à la fin de chaque année la Sacrée Congrégation soit tenue au courant des expériences et des résultats recueillis. La permission directe du Saint-Siège est toujours requise pour des conférences interdiocésaines, nationales et internationales.

En ce qui concerne les réunions qui ne sont pas d'ordre théologique, la nouvelle instruction rappelle l'avertissement *Cum Compertum* du 5 juin 1948 qui reste toujours en vigueur en cette matière.

Mais la nouvelle instruction ajoute que ce *Monitum* ne vise pas les réunions mixtes dans lesquelles il n'est pas question de foi et de morale. Ces réunions sont permises, néanmoins il est interdit de concéder ce qui ne concorderait pas avec la Révélation divine et la doctrine de l'Église, même en matière sociale.

THOMAS GREENWOOD,
Professeur à l'Université de Montréal.

Imp. AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). *Le Gérant :* G. CHIFFLOT.
D. L., 1er trimestre 1952. — Imprimeur, n° 776.
N.M.P.P.